

श्रीगुरुदेवकीमहात्म्यम्

ॐ

नमः सर्वज्ञाय

कलिकालसर्वज्ञश्रीहेमचन्द्राचार्यविरचिताअन्ययोगव्यवच्छेदशास्त्रिकास्तवनटीका
श्रीमन्मिलिपेणक्षरिप्रणीता

स्याद्वादमञ्जरी

•

एम ए, पी-एच डी इत्युपपदधारिणा शास्त्रिणा
डॉ० जगदीशचन्द्र जैनेन
हिन्दीभाषाया अनुबादिता
उपोद्घात परिशिष्टानुक्रमणादिभिः संयोज्य च
सम्पादिता

सा च

अगासस्थ श्रीपरमश्रुतप्रभावकमण्डल श्रीमद्राजचन्द्रजैनशास्त्रमाला
श्रीमद्राजचन्द्राश्रम-अगास-स्वत्वाधिकारिभिः
श्रीरावजीभाई देसाई इत्येते
प्रकाशिता

श्रीजीरनिर्वाण स० २४९६

विक्रम सं० २०२६

ईस्वी सन् १९७०

मूल्य १० ००

श्रीकाशी

रावजीभाई छगनभाई देसाई ऑनरेरी म्यबस्पापक

परमश्रुतप्रभावकामण्डल (श्रीमद् राजबन्धु जनशास्त्रमाला)

श्रीमद् राजबन्धु आश्रम

स्टेशन-आवास पोस्ट-बीरिया

बाया जाणव (गुजरात)

प्रथमावृत्ति १

वीरनिर्वाण स २४३६-विक्रम सं १९६६-ई सन १९१

द्वितीयावृत्ति १

वीरनिर्वाण स २४६ -विक्रम सं १९९१-ई सन १९ ५



तृतीयावृत्ति

नवीन सशोधित-संस्करण

प्रतियौ १



मुद्रक

श्रीधरलाल जैन फागुल

सहावीर प्रस

बैलपुर बाराणसी-१

प्रकाशकीय

आचार्य श्रीहेमचन्द्रने वद्धमान महावीरकी स्तुतिरूप बत्तीस-बत्तीस श्लोकप्रमाण दो स्तवनोंकी भाव पूण विशिष्ट रचना की—प्रथम अयोगव्यवच्छेदस्तवन और द्वितीय अन्ययोगव्यवच्छेदस्तवन । स्याद्वादकी उपयोगिता सिद्ध करनका अभिष्ट-साधन दूसरे स्तवनको जानकर श्रीमल्लिषेणसूरिन उसपर महत्त्वपूर्ण विस्तृत टीका स्याद्वादमंजरी लिखी है । श्रीहेमचन्द्राचार्यकी अयोगव्यवच्छेदिकास्तुति नामक रचना भी इस ग्रन्थके साथ जोड़ दी गई है । ग्रन्थकी उपयोगिताका विषय अनुभव तो विद्वज्जन स्वयं ही करेंगे ।

परमश्रुतप्रभावकमण्डल (श्रीमद् राजचन्द्रजैनशास्त्रमाला) की ओरसे अनेक सञ्चुतरूप ग्रन्थोंका प्रकाशन समय समयपर होता रहा है जिनमें स्याद्वादमंजरी का प्रथम प्रकाशन इस सन्स्था द्वारा वीरनिर्वाण सं २४३६ (ई सन् १९१) में श्री प जवाहिरलालजी शास्त्री तथा प बशीरजी शास्त्रीके सम्पादन कृतत्व हुआ था । उसके बाद वीर सं २४६ (ई सन् १९३५) में श्री जगदीशचन्द्र जनन बहुत सुन्दर ढंगसे नवीन सम्पादन प्रस्तुत किया । अब पुन दूसरे संस्करणका यह नवीन सञ्चोचित-संस्करण तीसरी आवृत्ति के रूप में इस सन्स्थाकी ओरसे प्रकाशित करते हुए हम प्रसन्न होते हैं । अबकी बार डॉ जगदीशचन्द्रजन एम ए पी एच डी न और भी अधिक परिश्रमपूर्वक इस ग्रन्थको सर्वाङ्गसुन्दर बनानेका प्रयास किया है । अतः हम उनका हृदयसे आभार मानते हैं ।

इस ग्रन्थका मुद्रणकाय प्रथम समिति मुद्रणालय वाराणसीमें आरम्भ हुआ था परन्तु कुछ पृष्ठ छपते ही कार्याधिक्यके कारण काम मंद हो गया अतः इसका मुद्रणकाय श्री बाबूलाल जन फागुल्ल महावीर पस वाराणसीकी सौंपना पड़ा । हम हर्ष है कि उन्होंने रुचिपूर्वक इस कायको यथासम्भव शीघ्र पण कर दिया है । मन्स्थाके प्रति उनका यह प्रेम हम कृतज्ञता-ज्ञापन करनेको बाध्य करता है ।

परमश्रुतप्रभावकमण्डलद्वारा जिन ग्रन्थोंका आजतक प्रकाशन हुआ है उनकी सचो इस ग्रन्थके साथ अत्यन्त सल्लभ है । ग्रन्थोंका पुनर्मुद्रण व अन्य नवीन ग्रन्थोंका सम्पादन प्रकाशन भी यथासमय होता रहेगा । विद्वान् पाठकों और विद्यार्थियोंकी अधिकाधिक लाभ मिले इसीमें हमारा प्रकाशनका श्रम सफल है ।

श्रीमद् राजचन्द्र आश्रम
स्टेशन अगास पोस्ट बोरिया
बाया आणद (गुजरात)
ता १६ १९७

निवेदक
रावजीभाई देसाई

विषयानुक्रमिका

विषय	पृष्ठ
प्रायकथन—लेखक—डाक्टर मिश्रलाल आग्नेय एम ए डी लिट (भूतपूर्व) दशनाध्यापक काशी हिन्दू विश्वविद्यालय	
प्रथम आवृत्ति की भूमिका	11
प्रस्तुत सस्करणका सक्षिप्त परिचय	12
द्वितीय आवृत्ति की भूमिका	14
ग्रन्थ और ग्रन्थकार	15
हेमचन्द्र	15
मल्लिषण	15
जैनदर्शनमें स्याद्वादका स्थान	24
स्याद्वादका मौलिक रूप और उसका रहस्य	24
स्याद्वादपर एक एतिहासिक दृष्टि	26
स्याद्वादका जनतर साहित्यमें स्थान	29
स्याद्वाद और समन्वयदृष्टि	31
स्याद्वादमजरीका अनुवाद	१-२७
टीकाकारका मगलाचरण	१
श्लोक १ अवतरणिका	२
अनन्तविज्ञान आदि भगवानक चार विशेषण	३
चार मल अतिशय	३
उक्त विशेषणोकी साधकता	३
श्रीवधमान आदि विशेषणोकी सार्थकता	६
श्लोकका दूसरा अर्थ	७
श्लोक २ भगवानके यथायवादका प्ररूपण	९
श्लोक ३ भगवानके नयमागकी महत्ता	११
श्लोक ४-१ यथावैशेषिकदशनपर विचार	१३ ८६
श्लोक ४ सामान्यविशेषवाद	१३
श्लोक ५ नित्यानित्यवाद	१५
दीपकका नित्यानित्यत्व	१५
अंधकारका पीद्गलिकत्व	१७
आकाशमें नित्यानित्यत्व	१८
नित्यका लक्षण	१९
पातजलयोग और वशेषिकके नित्यानित्यवादका समन्धन	२१
एकान्त नित्यानित्यवादमें अर्थक्रियाका अभाव	२२
श्लोक ६ ईश्वरके जगत्कर्तृत्वपर विचार	२८
ईश्वरको जगत्कर्ता सिद्ध करनेमें पूर्वपक्ष	२८
पूर्वपक्षका खण्डन	३१

	विषय	पृष्ठ
	किरणोंके गुणत्वकी सिद्धि	३६
	ईश्वरवादियोंके आगमम पूर्वापरविरोध	३८
श्लोक ७	समवायका खण्डन	४३
श्लोक ८		४७-६६
	सत्ता भिन्न पदार्थ—पूवपक्ष	४७
	वशेषिकोंके छह पदार्थ	४८
	ज्ञान आत्मासे भिन्न—पूवपक्ष	५२
	मोक्ष ज्ञान और आनन्दरूप नहीं—पूवपक्ष	५२
	सत्ता भिन्न पदार्थ नहीं उत्तरपक्ष	५४
	ज्ञान आत्मासे भिन्न नहीं—उत्तरपक्ष	५६
	मोक्ष ज्ञान और आनन्दरूप—उत्तरपक्ष	६१
श्लोक ९	आत्माके सब यापक वका खडन	६७
	अवयव और प्रदेशम भद	७१
	आत्माको शरीरपरिमाण माननम सका और उसका समाधान	७३
	आत्माके कथचित्त सबध्यापक वकी सिद्धि	७४
	समझातका लक्षण और उसके भदोका विस्तृत स्वरूप	७५
श्लोक १	नैयायिकों द्वारा प्रतिपादित छल जाति और निग्रहस्थान मोक्षके कारण	७७
	नैयायिकोंके सोलह पदार्थ	७८
	नैयायिकोंके प्रमाणोंके लक्षणका खडन	७
	नैयायिकोंके बारह प्रकारके प्रमयका खडन	८
	छलके भेद	८१
	चौबीस प्रकारकी जाति—उसका विस्तृत स्वरूप	८१
	बाईस प्रकार का निग्रहस्थान—उसका विस्तृत स्वरूप	८५
श्लोक ११ १२	मीमांसकाकी मायताआपर विचार	८७ १ ९
	वदनिर्दिष्ट हिंसा घमका कारण—पूवपक्षका खडन	८७
	जिनमदिरके निर्माणम पुण्यसंचय	९
	सांख्योका वदिक हिंसाका विरोध	९२
	व्यास और बदाल्मियोका वदविहित हिंसाका विरोध	९४
	श्राद्ध िष	९७
	आगमके अपोत्पद्यवका खडन	९८
श्लोक १२	परोक्षज्ञानवादी मीमांसक और एक ज्ञानको अय ज्ञानोसे सबल	
	माननवाले याय-वैशेषिकाका खडन	१ ३
	ज्ञानका स्वप्रकाशक नहीं माननेवाले भट्ट मीमांसकोंका पूवपक्ष और उसका खडन	१ ४
	याय-वैशेषिकोंकी मायताका खडन	१ ७
श्लोक १३	ब्रह्माद्वतवादियोंके मायावादपर विचार	११
	वदान्तियोका पूवपक्ष और उसका खडन	१११
	असत्त्वयाति आदि क्यातियोका विस्तृत स्वरूप	११२
	अद्वतवादियों द्वारा प्रत्यक्ष आदि प्रमाणोंसे ब्रह्मकी सिद्धि	११४

	विषय	पृष्ठ
	अद्वैतवादका खंडन	११६
इलोक १४	कथंचित् सामान्यविशेषरूप बाध्यवाचक भाषका समर्थन	१२
	एकाग्र सामान्यवादी अद्वैतवादी श्रीमन्नक और साक्ष्योंका पूर्वपक्ष	१२
	एकान्त विशेषवादी बौद्धोंका पूर्वपक्ष	१२२
	स्वतन्त्र सामान्य-विशेषवादी 'याय-वैशेषिकोंका पूर्वपक्ष	१२३
	उक्त तीनों पक्षोंका खंडन	१२४
	शब्दका पौद्गलिकत्व	१२६
	आत्माका कथंचित् पौद्गलिकत्व	१२८
	शब्द और अर्थका कथंचित् तादात्म्य संबंध	१२८
	सम्पूर्ण पदार्थोंम भावाभावत्वकी सिद्धि	१२९
	अपोह जाति विधि आदि शब्दाधका खंडन	१३३
इलोक १५	साक्ष्योंके सिद्धा-न्तोंपर विचार	१३४
	साक्ष्योंका पूर्वपक्ष	१३५
	पूर्वपक्षका खंडन	१३८
	साक्ष्योंकी अ य विरुद्ध कल्पनाय	१४२
इलोक १६-१९		१४४-१९१
इलोक १६	सौत्रांतिक वभाषिक और योगाचार बौद्धोंके सिद्धांतोंका खंडन	
	प्रमाण और प्रमिति अभिन्न हैं-पूर्वपक्षका खंडन	१४४
	क्षणिकवाद और उसका खंडन	१४८
	ज्ञान पदार्थसे उ पक्ष होकर पदार्थको जानता है-खंडन	१५२
	ज्ञानाद्वत-पूर्वपक्ष और उत्तरपक्ष	१५६-५९
इलोक १७	श-यवादियोंका खंडन	१६८-१७८
	प्रमाता प्रमेय प्रमाण और प्रमितिकी असिद्धि-पूर्वपक्ष	१६९
	उत्तरपक्ष	१७१
	आ-माकी सिद्धि	१७२
	सबज्ञकी सिद्धि	१७६
	प्रमय प्रमाण और प्रमितिकी सिद्धि	१७७
इलोक १८	क्षणिकवादम कृतप्रणाश आदि दाप	१७९
	क्षणिकवादका परिमर्तित रूप	१८५
इलोक १९	वासना और क्षणसत्ति भिन्न अभिन्न और अनुभय रूपसे असिद्ध	१८६-१९१
	बौद्धमतम वासना (आलस्यविज्ञान) में दोष	१८८
इलोक २	चाबकिमतपर विचार	१९२-१९६
	केवल प्रत्यक्षका प्रमाण माननेवाके चार्वाकोंका खंडन	१९२
	भौतिकवादका खंडन	१९४
इलोक २१-२२	म्याड्रादको सिद्धि	१९६-२५५
इलोक २१	प्रत्येक वस्तुमें उत्पाद व्यय और ध्रौव्यकी सिद्धि	१९६
इलोक २२	प्रत्येक पदार्थमें अनन्त धर्मात्मकता	२
इलोक २३	सप्तभगीका प्ररूपण	२०४-२२१
	मिथ्यादृष्टि द्वादशांगको पड़कर भी उसे मिथ्याश्रुत समझता है	२ ६

विषय	पृष्ठ
माद्य मद्य और मीथुनमें जीवोंकी उत्पत्ति	२०८
स्याद्वादके सात भेद	२१
सकलादेश और विकलादेश रूप सप्तभंगों	२१३
इल्लोक २४ अनेकांतवादमें विरोध आदि दोषोंका निराकरण	२२२-२३
इल्लोक २५ अनेकांतवादके चार भेद	२३१
इल्लोक २६ एकान्त नित्यवाद और एका त अनित्यवादका खडन	२३३
नित्य और अनित्यवादियोंका परस्पर खडन	२३३
इल्लोक २७ एकान्तवादमें सुख दुःख आदिका अभाव	२३६
इल्लोक २८ दुनय नय और प्रमाणका स्वरूप	२४-२५५
नयका स्वरूप और उसके नैगम आदि सात भेद	२४२
प्रमाण और प्रमाणके भेद	२५१
एकसे ठेकर नयके असंख्यात भेद	२५३
नय और प्रमाणम अन्तर	२५३
नैगम नयके भिन्न भिन्न लक्षण और उसके भेद	२५४
द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक नयोंके विभागम मतभेद (टि)	२५५ (टि)
इल्लोक २९ जीवोंकी अनन्तता	२५६
पतञ्जलि अक्षपाद आदि ऋषियों द्वारा जीवोंका अनन्यताका समर्थन	२५७
पृथिवी आदिम जीवत्वकी सिद्धि	२५८
निर्गोवका स्वरूप	२५९
गोशाल अश्वमित्र और स्वामी दयानन्दकी मोक्षके विषयमें मान्यता	२६
जीवोंके पदा मोक्ष प्राप्ति करते रहते हुए भी ससार जीवोंसे छाड़ी नहीं जाता	२६
शाश्वत महोदास मनुस्मृति और महाभारतकार द्वारा वनस्पतिम जीवत्वका समर्थन	२६१
आधुनिक विज्ञानद्वारा पृथिवीम जीवत्वका समर्थन	२६१
इल्लोक ३ स्याद्वाददशम जनतर दशनोंका समन्वय	२६२
इल्लोक ३१ भगवानके यथाथवादित्वका समर्थन	२६५
इल्लोक ३२ जिन भगवानसे ही जगत के उद्धारकी शक्यता	२६७
प्रशस्ति	२६९
अयोग्यवच्छेदिका	२७१-२७७
परिशिष्ट	२७९
जन परिशिष्ट	२८१
दुःखमार	२८१
केवली	२८३
अतिशय	२८५
एव व्याप्यापि	२८६
अ पुनश्च	२८७
प्रवेश	२८८
केवलीसमुद्घात	२८९
श्लोक	२९

विषय	पृष्ठ
भक्तसंघ	२९२
आत्मकर्म	२९२
इन्द्रसदक	२९३
इन्द्रसंग	२९७
प्रण	२९९
ज्ञानके भेद	३०
निर्गुण	३१
बौद्ध परिशिष्ट	
बौद्धदशन	३३
बौद्धोंके मुख्य सम्प्रदाय	३०३
सौर्वातक	३०४
वभाषिक	३०५
सौर्वातक वभाषिकोंके सिद्धान्त	३०६
शून्यवाद	३०८
विज्ञानवाद	३१२
बौद्धोंका अनात्मवाद	३१५
बौद्ध साहित्यमें आत्मा संबंधी मान्यताएँ	३१८
न्याय-वैशेषिक परिशिष्ट	
न्याय वैशेषिकदर्शन	३२२
न्याय वैशेषिकोंके समानतन	३२३
न्याय वैशेषिकोंमें मतभेद	३२४
वैदिक साहित्यमें ईश्वरका विविध रूप	३२४
ईश्वरके अस्तित्वमें प्रमाण	३२
ईश्वर विषयक शंकायें	३२८
ईश्वरके विषयमें पाश्चात्य विद्वानोंका मत	३२९
न्याय वैशेषिक साहित्य	३३
सांख्य-योग परिशिष्ट	
सांख्य योग जैन और बौद्ध दशनोंकी तुलना और उनकी प्राचीनता	३३२
सांख्य योगदर्शन	३३३
सांख्यदर्शन	३३३
सांख्यदर्शनके प्ररूपक	३३५
योगदर्शन	३३७
जैन और बौद्धदर्शनमें योग	३३७
मीमांसक परिशिष्ट	
मीमांसकोंके आधार-विचार	३३९
मीमांसकोंके सिद्धांत	३३९
मीमांसक और जैन	३४३
मीमांसकदर्शनका साहित्य	३४५

विषय	पृष्ठ
वेदान्त परिशिष्ट	
वेदान्तदर्शन	३४६
वेदान्त साहित्य	३४६
वेदान्तदर्शनकी शाखायें	३४७
चार्करका भाषावाद	३४८
चार्वाक परिशिष्ट	
चार्वाकमत	३४९
चार्वाको के सिद्धांत	३५
चार्वाक साहित्य	३५
विविध परिशिष्ट	
आजीविक	३५१
संवर प्रतिसंवर	३५१
क्रियावादी अक्रियावादी	३५२
अनुक्रमणिका	
स्याद्वादमंजरीके अवतरण (१)	१
स्याद्वादमंजरीम लिखित ग्रंथ और ग्रंथकार (२)	१७
स्याद्वादमंजरी (अन्ययोगव्यवच्छेदिका) के श्लोकोंकी सूची (३)	२२
स्याद्वादमंजरी (अन्ययोगव्यवच्छेदिका) के शब्दोंकी सूची (४)	२४
स्याद्वादमंजरीके न्याय (५)	२५
स्याद्वादमंजरीके विशेष शब्दोंकी सूची (६)	२६
स्याद्वादमंजरीकी टिप्पणीम उपयुक्त ग्रंथ (७)	३५
अयोग व्यवच्छेदिकाके श्लोकोंकी सूची (८)	३७
अयोगव्यवच्छेदिकाके शब्दोंकी सूची (९)	३८
अयोगव्यवच्छेदिकाकी टिप्पणीम उपयुक्त ग्रंथ (१०)	९
परिशिष्टोंके विशेष शब्दोंकी सूची (११)	४
परिशिष्टोंम उपयुक्त ग्रंथ (१२)	४२
सम्पादनम उपयुक्त ग्रंथ (१३)	४५
छुट्टाछुट्टिपत्र	५

प्राकथन

आज मेरे लिए बड़े हर्ष और खीनात्मक अवसर है कि मैं अपने सुयोग्य शिष्य तथा प्रिय मित्र जगदीशचन्द्र जैन एम ए द्वारा अनुबाधित तथा संपादित स्याद्वादमञ्जरीके आदिमें कतिपय शब्द लिख रहा हूँ। शब्द शब्दकार शब्दके सिद्धान्तों और उनसे सम्बद्ध अनेक विषयोंका परिचय तो जगदीशचन्द्रजीने पाठकोंको सरल और निर्दोष राष्ट्रीय भाषामें भली भाँति दे ही दिया है। मुझे इस विषयमें यहाँपर अधिक कुछ नहीं कहना है। मेरे लिये तो एक ही विषय रह गया है। वह है पाठकोंको सम्पादक महोदयका परिचय देना।

जगदीशचन्द्र जैन सुप्रसिद्ध काशी हिन्दू विश्वविद्यालयके अग्रगण्य स्नातकोंमेंसे हैं। उन्होंने वहाँसे सन् १९३२ में दशन (Philosophy) में एम ए की उपाधि प्राप्त की थी। विश्वविद्यालयके गर्भमें भारतीयदशन—विशेषतः जैन और बौद्ध—के साथ साथ उन्होंने पाश्चात्य दशनका गहरा और विस्तृत अध्ययन किया और दार्शनिक समस्याओंपर निष्पक्ष भावसे स्वतंत्र विचार किया। मझ उनके आधार विचार और आदर्शोंसे खूब परिचित हैं क्योंकि वे कई वर्ष तक मेरी निरीक्षकता (Wardenship) में छात्रावासमें रहे हैं और उन्होंने मेरे साथ मनोविज्ञान (Psychology) और भारतीयदशनका अध्ययन किया है। सायकालके भ्रमणमें अक्सर उनके साथ दार्शनिक विषयोंपर बातचीत हुआ करती थी। अपनी इस परिचितिके आधारपर मैं निःसंकोच यह कह सकता हूँ कि जगदीशचन्द्रजी एक बहुत हीनहार दार्शनिक सिद्धान्त और लेखक हैं। दार्शनिकोंके दो सबसे बड़े गुण—निष्पक्ष और न्यायपूर्वक विचार और समन्वय बुद्धि—उनमें कूट कूट कर भरे हैं। वे केवल दार्शनिक ही नहीं हैं सहृदय भी हैं। यही कारण है कि अनेकान्तवाद स्याद्वाद और अहिंसावादमें उनकी श्रद्धा है। स्याद्वादमञ्जरीमें इन सिद्धान्तोंका प्रतिपादन है इसीलिये उन्होंने इस महत्त्वपूर्ण ग्रन्थका राष्ट्रभाषामें अनुवाद तथा सम्पादन किया है। अनुवाद और सम्पादन बहुत ही उत्तम रीतिसे हुए हैं। प्रत्येक पंक्ति और उसकी टीकाके अनुवादके अन्तमें जो भावार्थ दिया गया है उसमें विषयका बहुत सरलतासे प्रतिपादन हुआ है। कहीं कहीं जो टिप्पणियाँ दी गई हैं वे भी बहुत उपयोगी हैं। अन्तमें सब दशनों सम्मेली—विशेषतः बौद्धदशन सम्मेली—परिशिष्टों और कई प्रकारकी अनुक्रमणिकाओंने पुस्तकको बहुमूल्य बना दिया है। गुणवत्ता पाठक स्वयं ही समझ जायेंगे कि सम्पादक महोदयन कितना परिश्रम किया है।

मेरी यह हार्दिक इच्छा है कि इस पुस्तकका प्रचार खूब हो और विशेषतः उन लोगोंमें हो जो जैनधर्मावलम्बी नहीं हैं। सत्य और उच्च भाव और विचार किसी एक जाति या मजहबवालोंकी वस्तु नहीं हैं। इनपर मनुष्यमात्रका अधिकार है। मनुष्यमात्रको अनकान्तवादी स्याद्वादी और अहिंसावादी होनेकी आवश्यकता है। केवल दार्शनिक क्षेत्रमें ही नहीं धार्मिक और सामाजिक क्षेत्रमें विशेषतः इस समय—जब कि समस्त भूमण्डलकी सम्यक्ताका एकीकरण हो रहा है और सब देशों जातियों और मतोंके लोगोंका संपर्क दिन पर दिन अधिक होता जा रहा है—इन ही सिद्धान्तोंपर आरुढ़ होनेसे संधारका कल्याण हो सकता है। मनुष्यजीवनमें कितना ही बाष्पछनीय परिवर्तन हो जाय यदि सभी मनुष्योंको प्रारम्भसे शिक्षा मिले कि सब ही मत्त सापेक्षक हैं कोई भी मत्त सर्वथा सत्य अथवा असत्य नहीं है पूरा सत्यमें सब मतोंका सम्भव्य होना चाहिये और सबको दूसरोंके साथ वैसा ही व्यवहार करना चाहिये जसा कि वे दूसरोंसे अपने प्रति चाहते हैं। मैं तो इस दृष्टिके प्राप्त कर लेनेको ही मनुष्यका सम्यक् होना समझता हूँ। मैं आशा करता हूँ कि यह पुस्तक पाठकोंको इस प्रकारकी दृष्टि प्राप्त करनेमें सहायक होगी।

भिक्षुजनलाल आत्रेय एम ए डी लिट

आवाङ्मय पूर्णिमा १९९२

दर्शनशास्त्राध्यपक

काशी हिन्दू विश्वविद्यालय

प्रथम आवृत्तिकी मूमिका

स्वादात्मजरीके निम्नलिखित संस्करण प्रकाशित हो चुके हैं—

- १ संपादित दामोदरलाल गोस्वामी चौखंडा संस्कृत सीरीज बनारस १९
- २ हीरालाल श्री० हंसराज मूल सहित गुजराती अनुवाद जामनगर १९ ३
- ३ पंडित जवाहिरलाल शास्त्री व पंडित बलीचर शास्त्री, रायचन्द्र जैन सास्त्रमाला बंबई वि स० १९६६
- ४ संपादित पंडित बेहरदास व पंडित हरगोविन्ददास काशी बीर संवत् २४३८
- ५ संपादित मोतीलाल लाभाजी पूना बी सं २४५२
- ६ जगरचन्द्रजी भैरोदानजी सेठिया सेठिया जैन ग्रंथ माला बीकानर १९२७
- ७ जानन्दशंकर बापूजी ध्रुव मूल सहित अंग्रजी अनुवाद बम्बई संस्कृत एण्ड प्राकृत सीरीज बंबई १९१३
- ८ जगदीशचन्द्र जैन मूल सहित हिन्दी अनुवाद रायचन्द्र जैन सास्त्रमाला बंबई १९३५
- ९ एफ डबल्यू बॉमस अंग्रजी अनुवाद बर्लिन अकादमी बर्लिन १९६६
- १० उपर्युक्त पुनर्मुद्रण मोतीलाल बनारसीदास १९६८
- ११ साध्वी सुलोचनाजी मूल सहित गुजराती अनुवाद आत्मानन्द जैन गुजराती ग्रन्थमाला ९८
जामनगर वि स २०२४

अस्तुत संस्करणको अनेक दृष्टियोंसे परिपूर्ण बनानेका प्रयत्न किया गया ह ।

प्रस्तुत संस्करणका संक्षिप्त परिचय

१ संक्षेपन—इस ग्रंथका संक्षेपन रायचन्द्रमालाकी एक प्राचीन और शब्द हस्तलिखित प्रतिके आधारसे किया गया है । इस प्रतिके आदि अथवा अन्तम किसी संवत् आदिका निर्देश न होनेसे इस प्रतिका ठीक ठीक समय भालूम नहीं हो सका परन्तु प्रति प्राचीन मालूम होती है ।

२ संस्कृतटिप्पणी—संस्कृतके अन्वयियोंके लिये मूल पाठके कठिन स्थलोंको स्पष्ट करनेके लिये इस ग्रंथम संस्कृतकी टिप्पणियाँ लगाई गई हैं । इन टिप्पणियोंमें सेठ मोतीलाल लाभाजीद्वारा संपादित स्वादात्मजरीकी संस्कृत टिप्पणियोंका भी उपयोग किया गया ह । एतदर्थ हम सम्पादक महोदयके आभारी हैं ।

३ अनुवाद—अनुवादको यथाशक्य सरल और सुबोध बनानेका प्रयत्न किया गया है । इसके लिये अनुवाद करते समय बहुतसे शब्दोंका छट भो लेनी पड़ी है । विषयका वर्गीकरण करनेके साथ विषयको सरल और स्पष्ट बनानेके लिये न्यायके कठिन विषयोंको शका—समाधान वादो—प्रतिवादो स्पष्टाश रूपमें उपस्थित किया गया है । प्रत्येक श्लोकके अन्तम श्लोकका संक्षिप्त भाषाया दिया गया है । जनक स्थलोंपर भाषार्थ लिखते समय ग्रंथके मूल विषयके बाह्य विषयोंकी भी विस्तृत चर्चा की गई है । कहीं कहीं हिन्दी अनुवाद करते समय और भाषाया लिखते समय हिन्दीकी टिप्पणियाँ भी जोड़ी गई हैं ।

४ अयोगव्यवच्छेदिका—इस संस्करणमें हेमचन्द्रकी दूसरी कृति अयोगव्यवच्छेदिकाका अनुवाद भी दे दिया गया है । इसके साथ तुलनाके लिये सिद्धमेन और समतभद्रकी कृतियोंमेंसे टिप्पणीमें अनेक श्लोक संक्षुप्त किये गये हैं ।

५ परिशिष्ट—इस संस्करणका महत्त्वपूर्ण भाग है । इसमें जैन बौद्ध त्वाय वैशेषिक सांख्य-योग पूर्वमोक्षांक्षा वेदान्त चार्वाक और विविध नामके आठ परिशिष्ट हैं । जन परिशिष्टमें तुलनात्मक दृष्टिसे जैन पारिभाषिक शब्दों और विचारोंका स्पष्टोकरण है । बौद्ध परिशिष्टमें बौद्धोंके विज्ञानवाद, धूमकाम, अवास्थवाद आदि दार्शनिक सिद्धांतोंका पालि संस्कृत और अरबी भाषाके ग्रंथोंके आधारसे प्रामाणिक विवेचन किया गया है । आशा है इसके पढ़नेसे पाठकोंकी बौद्धधर्म संबंधी बहुतसी भ्रांतिपूर्ण धारणायें दूर होंगी ।

होती है। अतः ऐतिहासिक परिशिष्टमें इसका संबंध भी नहीं मिलेगा अपितु उत्पत्तिसूची में है। यही साक्ष्य-योग परिशिष्टमें साक्ष्य, योग और सौदाय-संज्ञा की तुलना करते समय भी महान और समान संस्कृति संबंधों भेद दिखाया गया है। यह ऐतिहासिक दृष्टिसे महत्वपूर्ण है। पाठ्य परिशिष्टमें भीमाक्ष और जनोंकी तुलना छठेमें संकरके सामाजिकी विकासवाद और धर्मवादसे तुलना सातवेंमें चार्वाकमत और आनन्दवचनको छठे जिनमगधवाकी तुलना बताता, और आठवें परिशिष्टमें भौतिक सम्प्रदाय—ध्यानपूर्वक पढ़ने योग्य है।

६ अनुक्रमणिका—इस संस्करणमें नीचे लिखी शीर्ष अनुक्रमणिकायें दी गई हैं—

(१) स्याद्वादमंजरीके अवतरण—इन अवतरणोंमें कई अनुपलब्ध अवतरणोंकी खोज पहली बार की गई है। अवतरण प्रायः सैठ सोतीलाल छायाजी और प्रो. शुभकी स्याद्वादमंजरीके आधारसे किये गये हैं।

(२) स्याद्वादमंजरीमें निर्दिष्ट ग्रन्थ और ग्रन्थकार

(३) स्याद्वादमंजरी (अयोगव्यवच्छेदिका) के श्लोकोंकी सूची

(४) स्याद्वादमंजरी (अयोगव्यवच्छेदिका) के शब्दोंकी सूची

(५) स्याद्वादमंजरीके श्याय

(६) स्याद्वादमंजरीके शब्दोंकी सूची

(७) स्याद्वादमंजरीकी संस्कृत तथा हिन्दी टिप्पणियोंके ग्रन्थ और ग्रन्थकार

(८) अयोगव्यवच्छेदिकाके श्लोकोंकी सूची

(९) अयोगव्यवच्छेदिकाके शब्दोंकी सूची

(१०) अयोगव्यवच्छेदिकाकी टिप्पणीय उपयुक्त ग्रन्थ

(११) परिशिष्टके शब्दोंकी सूची

(१२) परिशिष्टमें उपयुक्त ग्रन्थ

(१३) सम्पादनमें उपयुक्त ग्रन्थ

उपसंहार

जिस समय मैं बनारस हिन्दू विश्वविद्यालय में एम. ए. में बाह्यजीय प्रो. फणिमूषण अधिकारीसे स्याद्वादमंजरी पढ़ता था उस समय मुझे उनके साथ दशमशास्त्रके अनेक विषयोंपर चर्चा करनेका अवसर प्राप्त हुआ था। उसी समयसे मेरी इच्छा थी कि मैं स्याद्वादमंजरीपर कुछ लिखकर जैनदर्शन तथा राष्ट्रभाषा की सेवा करूँ। सयोगवश पिछले वर्ष मेरा बम्बईमें जाना हुआ और मैं राधकान्त जनशक्तिमालाके व्यवस्थापक शोधित मणोलाल देवासकर जगज्जोवन शक्तीकी स्वीकृतिपूर्वक स्याद्वादमंजरीका काम आरम्भ कर दिया। इस ग्रन्थके आरम्भसे इसकी सम्पादितक अनेक सज्जनोंने मुझे अनेक प्रकारसे सहयोग दिया है। उसके लिये मैं उन सबका आभार मानता हूँ। स्नेही शोधित दलमुख डा. ह्याभाई मालवणियाने स्याद्वादमंजरीके संस्कृत और उसके अनुवादके बहुतसे प्रयोगोंका सशोधन किया है। बंधु साहित्यरत्न प. हरबारीलालजी न्यायसीधने इस ग्रन्थ संबंधी अनेक प्रश्नोंकी चर्चामें रस लेकर अपना बहुमूल्य समय खर्च किया है। स्थानीय बुद्धिस्ट सोसायटी के मंत्री के. ए. पाध्ये बी. ए. एल. एल. बी. बकील बम्बई हाईकोर्टने स्थानीय एशियाटिक लायब्ररीमें मुझे हरेक प्रकारकी सुविधा दिलाकर तथा एन. आर. फाटक बी. ए. ने अपनी लाइब्रेरीमेंसे बहुतसी पुस्तक देकर सहायता की है। राधकान्तमालाके मैनेजर शोधित कुन्धवलालजीने आवश्यक पुस्तकों काविका प्रवृत्त किया है। प. नाथूरामजी प्रेमी मुनि हिमाशुविजयजी मोहनलाल दलीचंद देसाई बी. ए. एल. एल. बी. तथा मोहनलाल मधवानदास शक्तीने एम. ए. सोलिसिटर आदि सज्जनोंने भी सहानुभूतिका प्रदर्शन किया है। मेरी पत्नी कमलजीने हिन्दीके ग्रन्थ पढ़ानेमें और अनुक्रमणिका बनानेमें सहायता की है। मैं इन सब सहानुभावोंका हृदयसे आभार मानता हूँ। मुनि मोहनलाल सेंट्रल जैन लाइब्रेरी होराचन्द धुमानजी जैन बौद्धिक लाइब्रेरी ऐलक पञ्जाबके सरस्वती चरण तथा न्यू आर्य प्रिंटिंग प्रेसके अध्यक्षोंने अपना पूर्ण सहयोग

दिया है। इस संस्करणके तैयार करनेमें श्री आनन्ददास झाधुवाई धुवकी स्यादादमंजरी तथा अन्य अनेक व्यक्तियों जो मुझे सहायता मिली है उसका बधास्त्रान उल्लेख किया गया है। इन सबका आभारी हूँ।

मुझेकोश
संस्करण
२६-३५

जगदीशचन्द्र जैन

द्वितीय आवृत्ति की भूमिका

स्यादादमंजरी संस्कृत एवं अंग्रेजी की विविध परीक्षाओं के पाठ्यक्रम में अनेक वर्षों से नियत है। तदनुसार साधु-साध्विया भी जन दर्शन का सरल एवं बोधगम्य भाषा में ज्ञान प्राप्त करने के लिये इस ग्रन्थ का पारायण करते आये हैं।

किन्तु इधर अनेक वर्षोंसे इस ग्रन्थके उपलब्ध न होनेके कारण विद्यार्थियोंकी बड़ी कठिनाईका सामना करना पड़ रहा था। साहित्यप्रमी डॉक्टर आदिनाथ नेमिनाथ उपाध्यायका ध्यान इस ओर आकर्षित हुआ। रामचन्द्र शास्त्रनालाके अधिकारियोंसे उन्होंने पत्रव्यवहार किया। इसका परिणाम है यह प्रस्तुत संस्करण जो पूर्व संस्करणके ३५ वर्ष बाद प्रकाशित हो रहा है।

अनुवादके सशोधित और परिमार्जित करनेमें कोई कमी नहीं रखी गई है। फलटण (महाराष्ट्र)के बयो बुद्ध संस्कृत एवं जैन दर्शनके विद्वान प्रोफेसर एम जी कोठारीका सशोधनमें हार्दिक सहयोग प्राप्त हुआ है। अस्वस्थ रहते हुए भी आपने इस कार्यमें रुचि दिखाई है।

२८ सिवाजी पार्क

बम्बई २८

१६७

जगदीशचन्द्र जैन

ग्रन्थ और ग्रन्थकार

हेमचन्द्र

हेमचन्द्र आचार्य श्वेताम्बर परम्परा में महान प्रतिभाशाली असाधारण विद्वान् हो गये हैं। हेमचन्द्र आचार्यका जन्म ई. स. १७८ में गुजरातके धधुका ग्राममें मोड़ वणिग जातिमें हुआ था। हेमचन्द्रके जन्मका नाम चगदेव अथवा चागोदेव था। इनके पिताका नाम चण्ड चाच अथवा चाचिय और माताका पाहिनी अथवा चाहिणी था। एक बार देवचन्द्र नामके एक जैन साध धधुकामें आये। चगदेवकी अवस्था केवल पाच वर्षकी थी। पाहिनी अपने पुत्रको लेकर जिनमंदिरके दर्शन करने गईं। देवचन्द्र भी इसी मंदिरमें ठहरे थे। जिस समय पाहिनी जिन प्रतिबिम्बकी प्रवक्षिणा दे रही थीं चगदेव देवचन्द्रमहाराजके पास आकर बैठ गये। आचार्य चगदेवके शरीरपर असाधारण चिह्न देखकर आश्चर्यचकित हुए और उन्होंने चगदेवके घर आकर पाहिनीसे उसके पुत्रको जन साधसधम दीक्षित करनेकी अनुमति मांगी। पाहिनीन मुन्की आज्ञा शिरोधार्य की और चगदेवको देवचन्द्र आचार्यके सुपुर्द कर दिया। जब चगदेवके पिता बाहरसे लौट इस घटनाको सुनकर बहुत क्रोध हुए। अन्तमें सिद्धराजके तत्कालीन जन मंत्री उदयनन चगदेवक पिताको क्षान्त किया तथा चगदेवका विधि विधानपूर्वक दीक्षा-सत्कार हो गया। दीक्षाके पश्चात् चगदेवका नाम सोमचन्द्र रक्खा गया। प्रतिभाशाली सोमचन्द्रने शीघ्र ही तक लक्षण साहित्य और आगम इन चारों विद्याओंका पाण्डित्य प्राप्त कर लिया। देवचन्द्रसूरिन अपन शिष्यका अगाध पाण्डित्य देख सोमचन्द्रको सूरिकी उपाधिसे विभूषित किया और अब सोमचन्द्र हेमचन्द्रसूरिके नामसे कहे जाने लगे।

एक बार हेमचन्द्र आचार्य बिहार करते करते गुजरातकी राजधानी अणहिल्लपुर पाटणम पधारे। उस समय वहां महाराज सिद्धराज जयसिंह राज्य करते थे। सिद्धराजने हेमचन्द्र आचार्यको राजसभाम आमंत्रित किया और हेमचन्द्रके अगाध पाण्डित्यको देखकर व बहुत मुग्ध हुए। हेमचन्द्र अणहिल्लपुरमें ही रहने लगे। सिद्धराजने कोई अच्छा व्याकरण न देखकर हेमचन्द्रसे कोई व्याकरण लिखन का अनुरोध किया। तत्पश्चात् हेमचन्द्रने गुजरातके लिये सिद्धहैमशब्दानुशासन नामके व्याकरणकी रचना की। यह व्याकरण राजाके हाथीपर रखकर राज दरबारमें लाया गया। सिद्धराज शवधर्मी थे। एक बार हेमचन्द्र सिद्धराजके साथ सोमनाथके मंदिरमें गये। हेमचन्द्रने निम्न श्लोकसे शिवकी नकस्कार कर अपने हृदयकी विशालताका परिचय दिया—

भवबोजाकुरजनना रागाद्या क्षयक्षुपामता यस्य ।

ब्रह्मा वा विष्णुर्वा हरो जिनो वा नमस्तस्य ॥

यत्र तत्र समय यथा तथा योगसि सोऽस्यभिषया गया यथा ।

बीतदोषकल्प स चेद्भवानक एव भगवत्समोऽस्तु ते ॥

हेमचन्द्रके उपदेशसे सिद्धराजको जनधर्मके प्रति प्रीति उत्पन्न हुई और फलस्वरूप सिद्धराजने पाटणम रायबिहार और सिद्धपुरमें सिद्धबिहार नामक चौबीस जिन प्रतिमावाले मंदिर बनवाय। सिद्धराजके समय हेमचन्द्र केवल अपने विद्या वैभवके कारण सत्कारके पात्र हुए थे। परन्तु सिद्धराजके उत्तराधिकारी कुमारपाल हेमचन्द्रको राजगुरुकी तरह मानने लगे। हेमचन्द्रके उपदेशसे कुमारपालने अपने राज्यमें

१ सोमप्रभसूरिके अनुसार चगदेवने स्वयं ही देवचन्द्रसूरिके उपदेश सुनकर उनका शिष्य होनेकी इच्छा प्रगट की और वे देवचन्द्रसूरिके साथ-साथ प्रसंग करते लगे। देवचन्द्र प्रसंग करते-करते सब समझ जाने लगे कि वहां चगदेवके भाया हेमचन्द्रने चगदेवके आचार्यपिताकी अवज्ञाका और देवचन्द्रसूरिने चगदेवको दीक्षा दी।

हेमचन्द्रोंके विमिश्र से की आनेवाली ग्रन्थोंकी शिक्षाकी और संस, मद्य धृत शिकार आदि दुर्व्यवहारोंकी रोकनेकी योजना कराई और जनजनके सिद्धांतोंका अधिकारिक प्रचार किया।

हेमचन्द्र भारी विद्याओंके समुद्र थे और अपने अस्मत्प्रभु शिक्षा-वैभवके कारण कलिकालसबसे नाम प्रख्यात थे। भक्तिवैभ हेमचन्द्रका पूज्य दृष्टिसे स्मरण करते हैं और उन्हें बार विद्याओं सबकी साहित्यके निर्माण करनेमें सहाय प्रह्लाकी उपमा देते हैं। सिद्धहेमचन्द्रानुशासनके अतिरिक्त हेमचन्द्रने तर्क साहित्य कव्य योग नीति आदि विविध विषयोपर अनेक ग्रंथोंकी रचना करके जन साहित्यको पल्लवित्त बनाया। कहा जाता है कि कुल मिलाकर हेमचन्द्रने साढ़े तीन करोड़ श्लोकोंकी रचना की है। हेमचन्द्रके मुख्य ग्रन्थ निम्न प्रकार हैं—

- १ सिद्धहेमचन्द्रानुशासन (अ) प्रथम सात अध्यायों में संस्कृत व्याकरण (आ) आठवें अध्याय प्राकृत एवं अपभ्रंश व्याकरण
- २ द्वयाध्यायहाकाव्य (माधकृत भट्टिकाव्य के आदर्श पर) (अ) संस्कृत द्वयाध्याय (आ) प्राकृत द्वयाध्याय
- ३ कोष (अ) अग्निधानचिन्तामणि-संवृति (हैमोद्याममाला) (आ) अनेकार्थसंग्रह (इ) हेमोद्याममाला-संवृति (रयणावलि) (ई) निघट्टशेष
- ४ अलंकार काव्यानुशासन-संवृति
- ५ छंद छंदोनुशासन-संवृति
- ६ न्याय (अ) प्रमाणभीमासा [अपूर्ण] (आ) अयोगव्यवच्छेदिका (स्याद्वादमंजरी); (इ) अयोगव्यवच्छेदिका
- ७ योग योगशास्त्र-संवृति (अध्यात्मोपनिषद्)
- ८ स्तुति शीतरागस्तोत्र
- ९ चरित विषष्टिचलाकापुरुषरित

इन ग्रन्थोंके अतिरिक्त हेमचन्द्रने और भी ग्रंथोंका निर्माण किया है। हेमचन्द्र भारतके एक दीदीप्यमान रत्न थे उनके बिना जैन साहित्य ही नहीं गुजरातका साहित्य शून्य समझा जायगा।

अन्ययोग और अयोगव्यवच्छेद द्वात्रिंशिकायें

वाचनिक विचारोंको संस्कृत पद्यों में प्रस्तुत करनेकी पद्धति भारतवर्षमें बहुत समयसे चली जाती है। स्वच्छन्द भारतीय साहित्यमें सर्वप्रथम विज्ञानवादो बौद्ध आचार्य असुबधुद्वारा विज्ञानवादकी सिद्धिके लिये बीस श्लोकप्रमाण त्रिंशिका और तीस श्लोकप्रमाण त्रिंशिकाकी रचना देखनेमें आती है। जैन साहित्यमें सर्वप्रथम सुप्रसिद्ध जैन दार्शनिक सिद्धसेन दिवाकरने द्वात्रिंशद्द्वात्रिंशिकाओंकी रचना की। हरिभद्रने भी त्रिंशद्द्वात्रिंशिकाओंको लिखा है। हेमचन्द्रने सिद्धसेनकी द्वात्रिंशिकाओंके अनुकरण पर सरल और भाषिक भाषामें अयोगव्यवच्छेद और अयोगव्यवच्छेद नामकी दो द्वात्रिंशिकाओंकी रचना की है।

१ एक विद्वान्ने इस व्याकरणकी प्रशंसा निम्न श्लोकसे की थी—

भ्रात सवुणु पाणिनीप्रकपित कातवकवा वृथा
मा काशी कटशाकटायनवच धुद्वध चान्द्रण किम ।
कि कण्ठाभरणादिबिभर्तयत्मात्सावमन्वीरपि

अयन्ते यदि सावधर्ममगुरा श्रीसिद्धहेमोक्तम् ॥ जन साहित्यमो इतिहास पृ २२४ ।

२. विशेषके लिये देखिये प्रकाशन विभाग भारत सरकार नई दिल्ली द्वारा प्रकाशित होनेवाली 'भारतके साहित्यिक अभूत' पुस्तकमें कैलाश का आचार्य हेमचन्द्र नामक निबंध ।

हेमचन्द्रजी एक हीनो दार्शनिकों के बड़ा और भगवानकी स्तुतिरूप हैं। दोनोंने बरीस बरीस श्लोक हैं जिनमें इन्द्रजीव श्लोक उपनिषद् और अष्टका एक श्लोक सिद्धिहीन छन्दमें हैं। अन्ययोगव्यवच्छेदिकामें^१ अन्य दर्शनोंमें धर्मकी प्रशंसा किन्तु प्रया है। इसमें आदि के तीन और अन्त के तीन श्लोकोंमें भगवानकी स्तुति, सत्तरह श्लोकोंमें न्याय-वैशेषिक प्रमाण वेदान्त सांख्य और चार्वाकदर्शनकी समीक्षा तथा भी श्लोकोंमें स्याद्वादकी सिद्धि की गई है—

१—स्तुतिरूप छह श्लोकोंमें भगवानके अतिशय उनके यथार्थवाद नयभाग और निष्पक्ष शासनका वर्णन करते हुए अन्तम जिन भगवानके द्वारा ही अज्ञानांधकारमें पड़े हुए जगतकी रक्षाकी शक्यताका प्रतिपादन किया है।

२—(क) अन्य दर्शनोंके समीक्षात्मक रूप सत्तरह श्लोकोंमें (४१) न्याय वैशेषिकोंके सामान्यविशेषवाद नित्यानित्यवाद ईश्वरकतुल्य जन्म धर्मिका भेद सामान्यका भिन्नपदायत्व आत्मा और ज्ञानका भिन्नत्व बुद्धि आदि आत्माके गुणोंके उच्छेदसे मुक्ति आत्माकी सप्तव्यापकता तथा छल आति और निग्रहस्थानके ज्ञानसे मुक्ति मानना—इन सिद्धांतों की समीक्षा की गई है।

(ल) ११-१२ व श्लोकमें भीमासकोंकी

(ग) १३ व श्लोकमें ब्रह्मांतियोंके मायावादकी

(घ) १४ वें में एकान्त सामान्य और एकांत विशेष रूप वाच्य वाचक भावकी

(ङ) १५ व में सांख्यदर्शनक सिद्धांतोंकी तथा

(च) १६-१९ में बौद्धोंके प्रमाण और प्रमितिकी अभिज्ञता ज्ञानादृत शून्यवाद और अणवर्णनवादकी तथा

(छ) २ व श्लोकमें चार्वाकदर्शनकी समीक्षा की गई है।

३— शेष नौ श्लोकाम वस्तुम उत्पाद व्यय और द्रोष्यकी सिद्धि सकलादेश और विकलादेशके सप्तभोगका प्ररूपण स्याद्वादमें विरोध आदि दोषोंका खंडन एकांतवादको खंडन पुनः नव और प्रमाणका स्वरूप और सवननिर्दिष्ट जीवोंकी अनन्तताके प्ररूपणके साथ स्याद्वादकी सर्वोत्कृष्टता सिद्ध की गई है।

अयोगव्यवच्छेदिका दार्शनिकाम स्वपक्षकी सिद्धि की गई है। अन्ययोगव्यवच्छेदिका और अयोगव्यवच्छेदिकाके श्लोकोंका उल्लेख हेमचन्द्रकी प्रमाणभीमांसावृत्ति योगशास्त्रवृत्ति आदि ग्रंथोंमें मिलता है। इससे मालूम होता है इन ग्रंथोंके बननेसे पहले ही दार्शनिकोंकी रचना हो चुकी थी। अयोगव्यवच्छेदिकामें हेमचन्द्र आचार्यने तीर्थिकोंके आगमको सदोष सिद्ध करके जिनशासनकी महत्ताका प्रतिपादन किया है। हेमचन्द्राचार्यकी मायता है कि जेतेर शास्त्राम हिंसा आदिका विषय पाया जाता है अतएव पूर्वपरिविरोध से रहित यथायवादी जिन भगवानका शासन ही प्रामाणिक हो सकता है। जिन शासनके सर्वोत्कृष्ट और कल्याणरूप होने पर भी जो लोग जिन शासनकी उपेक्षा करते हैं वह उन लोगोंके दुष्कर्मका ही परिणाम समझना चाहिये। हेमचन्द्र घोषित करते हैं कि बीतरागको छोड़कर अन्य कोई देव और अनकान्तको छोड़ कर अन्य कोई न्यायमार्ग नहीं है—

इमा समक्ष प्रतिपक्षसाक्षिणामदारघोषामवधोषणा अव ।

न बीतरागात्परमस्ति देवत न चाप्यनेकान्तमृते नयस्थिति ॥

अन्तम हेमचन्द्र जिनदर्शनके प्रति पक्षपात और जिनतेर दर्शनोके प्रति द्वेषभावका निराकरण करते हुए अपने समदर्शीपनेका उद्घोष करते हुए जिनशासनकी ही महत्ता सिद्ध करते हैं—

न अद्वैत त्वमि पक्षपातो न द्वेषभावादस्मि परमु ।

यथाकदास्तत्परीक्षया तु त्वामेव बीर प्रभुमाश्रिता स्म ॥

१ अन्ययोगव्यवच्छेदिकाके कई श्लोकोंका उल्लेख आचाराचार्यने सर्वदर्शनसंग्रहमें किया है।

टीकाकार मल्लिवेण

मल्लिवेण नामके अनेक लोग आचार्य हो गये हैं ।^१ हेमचन्द्रकी जन्मयोग्यव्यवस्थेविक्रमे ऊपर स्थापना-संजरी टीका लिखनेवाले प्रस्तुत मल्लिवेणसूरि स्वोत्तम्वर विद्वान् हैं । मल्लिवेणने अन्ययाग्यव्यवस्थेय दार्शनिकोंकी टीकाके अतिरिक्त अन्य कौनसे ग्रन्थोंकी रचनाकी है ये कहाके रहनेवाले थे, आदि बातोंके संबंधमें कुछ विवेक पता नहीं लगता । स्थापनामञ्जरीके अंतमें दी हुई प्रशस्तिसे केवल इतना ही मालूम होता है कि 'मार्गप्रगल्भीय' उदयप्रभसूरि^२ मल्लिवेणके गुरु थे तथा शक संवत् १२४ (ई स १२९३) में दीपमालिका

३ पं बाधूराम प्रेमीजीने अपनी विद्वद्वरुणमाला (प्रथम भाग) में मल्लिवेण नामके दो विद्वान्वर विद्वानों का उल्लेख किया है । एक मल्लिवेण समयभावाचक्रवर्ती कहे जाते थे जो सत्कृत और प्राकृत दोनों भाषाओंके महाकवि थे । जब तक इनके महापुराण नागकुमार महाकाव्य और सृजनचित्तवत्सल नामके तीन ग्रन्थोंका पता लगा है । दूसरे मल्लिवेण मल्लवारिन् नामसे प्रसिद्ध थे । ये शक संवत् १५ में फाल्गुन कृष्ण तृतीयाके दिन अवधनेलगुलमें समाधिस्थ हुए थे । प्रवचनसारटीका पञ्चास्तिकामटीका ज्वालामौक्त्य पद्मावतीकृत्य वज्रपञ्जरविधान ब्रह्मविद्या और आदिपुराण नामक ग्रन्थ भी मल्लिवेण आचार्यके नामसे प्रसिद्ध हैं । परंतु यह नहीं कहा जा सकता कि ये ग्रन्थ कौनसे मल्लिवेणन रच थे ।

२ मार्गप्रगल्भीगोविन्दवक्षोऽलंकारकौस्तुभा ।

ते विश्ववन्द्या नन्द्यासुदयप्रभसरय ॥

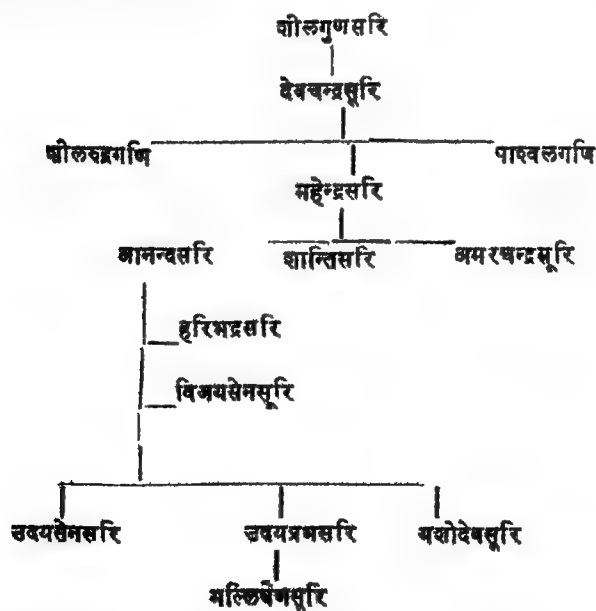
श्रीमल्लिवेणसरिभिरकारि तत्पदगगनदिनमन्त्रिभि ।

वृत्तिरियं मनुरविमितशाकान्दे दीपमहसि सनी ॥

श्रीजिनप्रभसूरिणां साहाय्योद्भिन्नसरोरभा ।

शुक्लावुत्तसुतु सतां बसि स्थापनामञ्जरी ॥

३ ओटीलाल काकाजीने आहतमतप्रभाकर पनासे प्रकाशित स्थापनामञ्जरीको प्रस्तावनामें मार्गप्रगल्भीके आचार्योंकी परम्परा निम्न प्रकारसे दी है—



४ उदयप्रभसूरिने चर्माभ्युदयवहाकाव्य आरमसिद्धि उपदेशमालाकार्मिकामूर्ति आदि ग्रन्थोंकी रचनाकी है ।

की अभिव्यक्ति के लिए जिनप्रभसूरि की सहायता से मल्लिकेयने स्याद्वादमजरीको उद्घाट किया ।

मल्लिकेयसूरि अपने समयके एक प्रतिभाशाली विद्वान् थे । मल्लिकेय न्याय व्याकरण और साहित्यके प्रकाण्ड पंडित थे । इन्होंने जैनन्याय और जैनसिद्धांतोंके गंभीर अध्ययन करनेके साथ न्याय-वैशेषिक साहित्य पूर्वकीभाषा वेदांग और बौद्धदर्शनके मौलिक ग्रन्थोंका विशाल अध्ययन किया था । मल्लिकेयकी विषय वर्णन चौकी सुस्पष्ट प्रसाद गुणसे युक्त और हृदयस्पर्शी है । न्याय और दशनशास्त्रके कठिनसे कठिन विषयोंकी सरल और हृदयप्राही भाषामें प्रस्तुत कर पाठकोंको मुग्ध करनेकी कलामें मल्लिकेय कुशल थे । इसी लिये स्याद्वादमजरी—मल्लिकेयकी एक मात्र उपलब्धरचना—न्यायका ग्रन्थ कहे जानेकी अपेक्षा 'साहित्यका एक अंश (piece of literature)' कहा जाता है । यद्यपि रत्नप्रभसूरि की स्याद्वादरत्नावतारिका की साहित्यके दृगपर ही लिखी गई है परन्तु रत्नावतारिकामें समाप्तोंकी दोषता और अर्थकाटिन्व होनेके कारण उसमें भाषाकी जटिलता आ गई है ।^१ इसलिये एक और सम्मतितर्क अलसहस्री प्रभयकमलाभासत्तव आदि जैन न्यायके गहन बनमसे और दूसरी ओर स्याद्वादरत्नाकर स्याद्वादरत्नावतारिका जैसी विकट और कीर अटवीमसे निकलकर स्याद्वादमजरीको विश्राम करनेका सर्वाङ्गसुन्दर आधुनिक पार्क कहा जा सकता है । यहाँ पर प्रत्येक दशनके महत्त्वपण सिद्धांतोंका संक्षेप सरल और स्पष्ट भाषामें वर्णन किया गया है । उपाध्याय यशोविजयजीने स्याद्वादमजरीपर स्याद्वादमजूषा नामकी वृत्ति लिखी है ।^२ स्याद्वादमजरीका उल्लेख माधवाचार्यन सर्वदर्शनसंग्रहमें किया है ।^३

१ जिनप्रभसूरि तीर्थकल्प अजितशान्तिस्तव आदि ग्रन्थोंके कर्ता हैं ।

२ उदाहरणके लिये देखिए—इह हि लक्ष्यमाणाऽमोदीयोऽर्वाजगातरक्षीरनिरन्तरे तत इतो दूरयममस्याद्वाह महामद्रामद्रितानिद्रप्रमेयसहस्रोत्तङ्गतंगतरंगमंसिगखीमाभ्यभाजने अतुलफलभरभ्राजिष्णुभूयिष्ठसमाऽभि रामातुच्छपरिच्छेदसन्दोहसाद्वलासन्नकानननिकुज निरुपममनीषामहाभानपात्रव्यापारपरायणपूखप्रान्यना गाप्राप्तपवर्तनविशेष क्वचन वचनारचनाऽनवसगद्यपरम्पराप्रबालबालजटिले क्वचन सुकुमारकान्ताकोक नीमास्तोकश्लोकमीतिप्रकरकरम्बिते क्वचिदनेकान्तबाधोपकल्पितावस्थविकल्पकल्लोकोत्साहितोद्गमवृषणा द्विविद्राव्यमाणानकतीर्थिकनक्रवक्रवाले क्वचिद्वपगताशेषबोधानुमानाभिचामोर्द्धमानासमानपाठीनपुच्छदाऽच्छोटनो छलदतुच्छशीकरश्लेषसजायमानमातण्डमण्डलप्रवण्डच्छमल्लारे क्वापि तीर्थिकदयसन्धिसार्ध समयकदयनोपस्थापितायानवस्थितप्रदीपायमानप्लवमानज्वलन्मणिफणीन्द्रभीषणे सहृदयसैद्धान्तिकताकिं वैयाकरणकविचक्रवक्रवर्तिसुबिहितसुग्रीठनामधयास्मद्गुरुबोधोदेवसूरिभिर्भिरचिते स्याद्वादरत्नाकरे । स्याद्वादरत्नावतारिका पृ २ ।

३ मोहनलाल दलीचंद देसाईने अपने जैनसाहित्यको इतिहास नामक पुस्तकके १४५ पृष्ठपर उपाध्याय यशोविजयकी उपलब्ध अप्रकाशित कृतियोंमें इस वृत्तिका उल्लेख किया है ।

४ यद्वैशेषवाचाय स्याद्वादमजरीम्—

वस्तुतः उक्त तीन श्लोकोम पहिलेके दो श्लोक सिद्धसेनके न्यायावतारके और अन्तिम श्लोक हेमचन्द्रकी अन्धयोगव्यवच्छेदिकाका है ।

अनेकान्तात्मक वस्तु गोचर सर्वसंविदाम् ।

एकदेशविशिष्टोऽर्थ नयस्य विषयो मत ॥

न्यायानामेकनिष्ठाना प्रवृत्तौ श्रुतवर्त्यणि ।

सम्पूर्णार्थविनिश्चयाय स्याद्वस्तु श्रुतमुच्यते ॥

अन्योन्यप्रतिपक्षभावाद्

यथा परे भस्तरिण प्रवादा ।

नयमधोपादविशेषमिच्छन्

न यशपात्री समवस्तवाहृत ॥ सर्वदर्शनसंग्रह, अर्धसप्तमः ।

मल्लिखेय हरिभद्रसूरिकी कीटिके अरक्त प्रकृतिके अकार और अम्यस्व विचारोंके विधान से । सिद्धसेय त्रैलोक्य जैव विद्वानोंकी तरह मल्लिखेय भी सम्पूर्ण अनेतर दर्शनोंके समुहको जनदशसं प्रतिपादित कर 'अन्य सत्त्वस्वभाव का उपयोग करते हैं । अन्य दर्शनोंके विद्वानोंके लिये पशु वृषभ आदि असम्य शब्दोंका प्रयोग व अकार वैदान्तियोंका सम्यग्दृष्टि व्यासका ज्ञापि कपिलका परमपि उदयनका प्रामाणिकप्रकाश रूपसे उल्लेख करता तथा स्वस्वस्वर परंपराके अनुयायी होते हुए भी समतनत्र विद्यानन्द आदि दिगम्बरविद्वानोंके उद्धारण विश्वकोच भावसे प्रस्तुत करना मल्लिखेयकी धार्मिक सहिष्णुताके साथ उनके समदर्शानेको प्रमाणित करता है । स्याद्वादमजरीमें सवज्ञसिद्धिकी वचनके प्रसंगपर भी मल्लिखेय स्वीमुक्ति और केवलमुक्ति जैसे दिगम्बर और श्वेताम्बर सम्प्रदायके विवादस्व प्रश्नोंके विषयमें मौन रहते हैं इससे भी प्रतीत होता है कि अन्य विनम्बर एवं श्वेताम्बर आचार्योंकी तरह मल्लिखेयको साम्प्रदायिक अर्थाभिम रस नहीं था । अनेक वृक्षोंसे पुष्पों की चुनने के समान अनेक दर्शन संबंधी शास्त्रोंसे प्रमेयोंको चुन-चुनकर निस्सन्देह मल्लिखेयसूरिन अकुनिम बहुमति स्याद्वादमजरी नामकी माला गूँथकर जनन्यायको समलंकृत किया है ।

स्याद्वादमजरीका विहगावलोकन

श्लोक १-३

ये श्लोक स्तुतिरूप हैं । इनमें चार अतिशयोक्ति सहित भगवानके यथाथवादका प्ररूपण करते हुए उनके शासनकी सर्वोत्कृष्टता बताई गई है ।

श्लोक ४-१०

इन छह श्लोकोंमें न्याय-वैलेशिकोंके निम्न सिद्धांतोंपर विचार किया गया है—

- (१) सामान्य और विशेष भिन्न पदार्थ नहीं हैं ।
- (२) वस्तुको एकान्त निय अथवा एकान्त अनिय मानना यायसगत नहीं है ।
- (३) एक सबव्यापी सबज्ञ स्वतंत्र और नित्य ईश्वर जगतका कर्ता नहीं हो सकता ।
- (४) भ्रम धर्मोंमें समवाय संबंध नहीं बन सकता ।
- (५) सत्ता (सामान्य) भिन्न पदार्थ नहीं है ।
- (६) ज्ञान आभासे भिन्न नहीं है ।
- (७) आत्माके बुद्धि आदि गणोंके नाश होनेको मोक्ष नहीं कह सकते ।
- (८) आत्मा सर्वव्यापक नहीं हो सकती ।
- (९) छल जाति निग्रहस्थान आदि तत्त्व मोक्षके कारण नहीं हो सकते ।

तथा—

- (क) तम (अंधकार) अभावरूप नहीं है वह आकाशकी तरह स्वतंत्र द्रव्य है और पीदगलिक है ।
- (ख) अप्रच्युत अनुत्पन्न और सदास्थिरस्व नि यका लक्षण मानना ठीक नहीं । पदार्थके स्वरूप का नाश नहीं होना ही नियका लक्षण ठीक हो सकता है ।

(ग) किरण गुणरूप नहीं है उन्हें तैजस पदगलरूप मानना चाहिये ।

(घ) नैयायिकोंके प्रमाण प्रमेय आदिके लक्षण दोषपूर्ण हैं ।

इसके अतिरिक्त इन श्लोकोंमें—

(अ) जैनदृष्टिसे आकाश आदिमें नित्यानित्यत्व

(ब) पतञ्जलि प्रशस्तकार और बौद्धोंके अनुसार वस्तुओंका नित्यानित्यत्व

(स) अनित्यैकान्तवादी बौद्धोंके अणिकवादमें सूक्ष्म

- (४) केवलिकसंहिता स्मृति आदिके वाक्योंमें पूर्वपरविरोध तथा
 (५) केवलिसमुदाय अवस्थामें अनसिद्धांतके अनुसार आत्म-व्यापकताका संगतिका प्रकटन किया गया है ।

श्लोक ११-१२

इन श्लोकोंमें पूर्वमीमांसकोंके निम्न सिद्धान्तोंपर विचार किया गया है—

- (१) वेदोंमें प्रतिपादित हिंसा घमका कारण नहीं हो सकती ।
 (२) श्राद्ध करनेसे पितरोंकी तृप्ति नहीं होती ।
 (३) अपौरुषेय वेदको प्रमाण नहीं मान सकते ।
 (४) ज्ञानको स्वयं प्रकाशक न माननेमें अनेक दूषण आते हैं इसलिये ज्ञानको स्व और परका प्रकाशक मानना चाहिये ।

इसके अतिरिक्त इन श्लोकोंमें—

- (क) जिनमंदिरके निर्माण करवका विधान
 (ख) सांख्य वेदान्त और याज्ञ कृषि द्वारा याज्ञिक हिंसाका विरोध तथा
 (ग) ज्ञानका अनुव्यवसायगम्य माननवाले याज्ञ वशधिकोका खंडन किया गया है ।

श्लोक १३

इस श्लोकमें ब्रह्माट्टनवादियोंके मायावादका खंडन है । महापर प्रत्यक्ष प्रमाणको विधि और निषेध रूप प्रतिपादन किया है ।

श्लोक १४

इस श्लोकमें एकान्त सामांय और एका न विशेष वाच्य वाचक भावका खंडन करते हुए कथंचित् सामांय औ कथंचित् विशेष वाच्य वाचक भावका समर्थन किया गया है । इस श्लोकमें निम्न महत्त्वपूर्ण विषयों का प्रतिपादन है—

(१) केवल द्र यास्तिकनय अथवा सप्रहृनयको माननवाले ब्रह्मवादियों सांख्य और मीमांसकोंका सामान्यकान्तवाद मानना यक्तियुक्त नहीं है ।

(२) केवल पर्यायास्तिकनयको माननेवाले बौद्धोंका विशेषकांतवाद ठीक नहीं है ।

(३) केवल नगमनयको स्वीकार करनेवाले याज्ञ वैशेषिकोंका स्वतन्त्र और परस्पर निरपेक्ष सामांय विशेषवाद मानना ठीक नहीं है ।

तथा—

- (क) शब्द आकाशका गुण नहीं है वह पीद्गलिक है और सामान्य विशेष दोनों रूप है ।
 (ख) आत्मा भी कथंचित् प्रीवृणलिक है ।
 (ग) अपोह सामांय अथवा विधिको ज्ञव्याय नहीं जान सकते ।

श्लोक १५

इस श्लोकमें साक्ष्योंकी निम्न सायताओंकी समीक्षा की गई है—

- (१) चित्शक्ति (पुरुष) की ज्ञानसे शून्य मानना परस्पर विरुद्ध है ।
 (२) बुद्धि (महत्) का जड़ मानना ठीक नहीं है । अलकारको भी आत्मसाक्ष ही गुण मानना चाहिये बुद्धिका नहीं ।

ग्रह और सौकर

(३) उत्कार्यवाच्य भावनेवाले बौद्धों की भावना आदिवाच्य भाव सन्धानाओंसे उत्पत्ति मानना संभव है ।

(४) बौद्ध पुरुषके ही मानना चाहिये प्रकृतिके नहीं ।

(५) वाक्य भाषा आदिको पुरुषक इन्द्रिय नहीं कह सकते इसलिये पाँच ही इन्द्रियाँ माननी चाहिये ।

(६) केवल ज्ञानधारणसे मोक्ष नहीं हो सकता ।

श्लोक १६ १०

इन श्लोकोंमें बौद्धोंके निम्न मुख्य सिद्धांतोंपर विचार किया गया है—

(१) प्रमाण और प्रमाणके फलको सबका अभिन्न न मानकर कथचित् भिन्नाभिन्न मानना चाहिये ।

(२) सम्पूर्ण पदार्थोंको एकान्त रूपसे अणुध्वसी न मानकर उत्पाद व्यय और ध्रौव्य सहित स्वीकार करना चाहिये ।

(३) पदार्थोंके ज्ञानमें तदुत्पत्ति और तत्तात्परताको कारण न मानकर अयोपशम रूप योग्यताको ही कारण मानना चाहिये ।

(४) विज्ञानवादी बौद्धोंका विज्ञानार्थी मानना ठीक नहीं है ।

(५) प्रमाणा प्रमेय आदि प्रत्यक्ष आदि प्रमाणोंसे सिद्ध होते हैं इसलिये नाप्यमिक बौद्धोंका शब्द शब्द युक्तिसंगत नहीं है ।

(६) बौद्धोंके अणुभंगवादमें अनेक दोष जाते हैं अतः अणुभंगवादका सिद्धांत दोषपूर्ण है ।

(७) अणुभंगवादकी सिद्धिके लिये नाना सत्ताओंकी परम्परा रूप वासना अथवा सत्ताको मानना भी ठीक नहीं ।

उत्तर—

(क) नैयायिकोंके प्रमाण और प्रमातिमें एकान्त भेद नहीं बन सकता ।

(ख) आत्माकी सिद्धि ।

(ग) सर्वज्ञकी सिद्धि ।

श्लोक २०

इस श्लोकमें चार्वाक मतके सिद्धांतोंका खण्डन किया गया है ।

श्लोक २०—२९

इन श्लोकोंमें स्वप्नका समझन करते हुए स्वादायकी सिद्धि की गई है । इन श्लोकोंमें निम्न सिद्धांतोंका प्रतिपादन किया गया है—

(१) प्रत्येक वस्तु उत्पाद व्यय और ध्रौव्यसे युक्त है । द्रव्यकी अपेक्षा वस्तुमें ध्रौव्य और पर्यायकी अपेक्षा सदा उत्पाद और व्यय होता है । उत्पाद व्यय और ध्रौव्य परस्पर सापेक्ष है ।

(२) आत्मा अर्थास्तिकाय अथवा अर्थास्तिकाय आदि सम्पूर्ण द्रव्योंमें नाका अपेक्षाओंसे नाका धर्म रहते हैं अतएव प्रत्येक वस्तुको अनन्तधर्मात्मक मानना चाहिये । जो वस्तु अनन्तधर्मात्मक नहीं होती वह वस्तु सत् भी नहीं होती ।

(३) प्रमाणवाक्य और नयवाक्यसे वस्तुमें अन्तर्गत धर्मोंकी सिद्धि होती है । प्रमाणवाक्यको सकला शेष और नयवाक्यको विकलावेष्ट कहते हैं । पर्यायके धर्मोंका कारण आत्मकय धर्म संबंध उपकार गुणिवेश संज्ञा और शब्दकी अपेक्षा अनेकप्रकार कथन करना सकलावेष्ट तथा कारण आत्मकय आदिको भेदविचारासे पर्यायके धर्मोंका प्रतिपादन करना विकलावेष्ट है । स्वास्तिक स्वास्तिक स्वादायकय स्वादायिकय स्वादायिकय

स्वाभाविकत्वका, और स्वास्तित्वास्तित्वका के लिये एकसाथ और विस्तरावेक प्रमाणसंगती और व्यवसंगतीके साथ साथ भेदमें विभक्त है ।

(४) स्वाभाविकी भेदमें इन द्वय क्षेत्र काल और भावकी अपेक्षा वस्तुमें अस्तित्व और पर द्वय क्षेत्र काल और भावकी अपेक्षा वास्तित्व है । जिस अपेक्षासे वस्तुमें अस्तित्व है उसी अपेक्षासे वस्तुमें वास्तित्व नहीं है । अतएव सत्संगी समयमें विरोध वैयक्तिकरूप अनवस्था होकर व्यक्तिकर संशय अप्रतिपत्ति और अभाव सामक दोष नहीं आ सकते ।

(५) इत्याधिक नयकी अपेक्षा वस्तु नित्य सामान्य अवाच्य और सत् है तथा पर्यायाधिक नयकी अपेक्षा अनित्य विशय वाच्य और असत् है । अतएव नित्यानित्यवाद सामान्यमित्येववाद अभिप्रायवाचि काप्यवाद तथा सदसदाद इन चारों वादोंका स्वाभावमें समावेश हो जाता है ।

(६) नयरूप समस्त एकांतवादोंका सम्भव करनेवाला स्वाभावका सिद्धांत ही सर्वमान्य हो सकता है ।

(७) भावामात्र द्वैताद्वैत नित्यानित्य आदि एकांतवादोंमें सुख दुःख पुण्य-पाप बन्ध मोक्ष आदिकी व्यवस्था नहीं बनती ।

(८) वस्तुके अन त धर्मोंमें एक समयमें किसी एक धर्मकी अपेक्षा लेकर वस्तुके प्रतिपादन करने को नय कहते हैं । इसलिये जितने तरहके बचन होते हैं उतने ही नय हो सकते हैं । नयके एकही लेकर सख्यात भेद तक हो सकते हैं । सामान्यसे नैगम सग्रह व्यवहार ऋजुसूत्र सब सम्भिरुद्ध और एकमूल से सात भेद किय जाते हैं । न्याय वसयिक कबल नैगमनयके अद्वैतवादी और साध्य केवल संग्रहनयके धार्मिक केवल व्यवहारनयके बौद्ध केवल ऋजुसूत्रनयके और व्याकरण केवल शब्दनयके माननेवाले हैं । प्रमाण सम्पूर्ण नयरूप होता है । नयवाक्योंमें स्यात् शब्द लगाकर बोलनेका प्रमाण कहते हैं । प्रत्यक्ष और परीक्षके भेदसे प्रमाणके दो भेद होते हैं ।

(९) जितन जीव व्यवहारराशिसे मोक्ष जाते हैं उतने ही जीव अनादि किमोक्षकी अव्यवहार राशिसे निकलकर व्यवहारराशिमें आ जाते हैं और यह अव्यवहार-राशि आदिरहित है इसलिये जीवोंके सतत मोक्ष जाते रहनपर भी ससार जीवोंसे कभी खाली नहीं हो सकता ।

(१) पृथिवी जल अग्नि वायु और वनस्पतिमें जीवत्वकी सिद्धि ।

(११) प्रत्येक दर्शन नयवादमें नमित होता है । जिस समय नयरूप दर्शन परस्पर निरपेक्ष भावसे वस्तुका प्रतिपादन करते हैं उस समय ये दर्शन परसमय कहे जाते हैं । जिस प्रकार सम्पूर्ण नवियाँ एक समुद्रमें जाकर मिलती हैं उसी तरह अनकांत दशामें सम्पूर्ण अनेतर दर्शनोंका सम्भव होता है इसलिये जैनदर्शन स्वसमय है ।

श्लोक ३०-३२

यहाँ महावीर भगवानकी स्तुतिका उपसंहार करते हुए अनेकांतवाचसे ही जगतका उद्धार होनेकी वाक्यताका प्रतिपादन किया गया है ।

जैनदर्शनमें स्याद्वादका स्थान

एकेवाक्यर्ण्वन्ती इत्यथयन्ती वस्तुत्वमितरेण ।

अन्तेव जयति जैनो नीतिमन्यानमिव गोपी ॥ (अमृतचन्द्र)

स्याद्वादका मौलिक रूप और उसका रहस्य—विज्ञानने इस बातका भले प्रकार सिद्ध कर दिया है कि जिस पदार्थको हम नित्य और ठोस समझते हैं वह पक्षय बड़ वेगसे गति कर रहा है जो हमें काल पीले काल आदि रंग दिखाई पड़ते हैं व सब सफेद रंगके रूपान्तर ह जो सूय हम छोटासा और बिल्कुल पास दिखाई देता है वह पृथिवी मजलसे साठे बारह लाख गुना बड़ा और यहाँसे नौ करोड़ तीस लाख मोलकी ऊँचाईपर है । इससे सहज ही अनुमान किया जा सकता है कि हम अनन्त समय बीत जानपर भी ब्रह्माण्ड की छोटीसे छोटी वस्तुओंका भी यथायथ ज्ञान प्राप्त नहीं कर सके ता जिसको हम दार्शनिक भाषामे पूर्ण सत्य (Absolut) कहते हैं उसका साक्षात्कार करना कितना दुष्पर होना चाहिये । भारतके प्राचीन तत्त्व वैज्ञानिकोंने तत्त्वज्ञान सबधी इस रहस्यका ठीक ठीक अनुभव किया था । इसीलिये जब कभी आत्मा परब्रह्म पर्यन्त सत्य आदिके विषयमें पर्वकालकी परिषदोंमें प्रश्नोंकी चर्चा उठती ता तब तकण मर्तगपनया (कठ) मायमात्मा प्रबचनेन लभ्यते न मधया न बहुना श्रतेन (मण्डक) सम्बसरा नियट्टति तत्त्वा तत्त्वं न विज्जह (आचारान) परमार्थो हि आर्याणा तूष्णीभाव (चन्द्रकीर्ति)—वह सबल अनुभवगम्य है वह बाणी और मनके अगोचर है वहाँ जिह्वा रुक जाती है और तक काम नहीं करती वास्तवमें तूष्णीभाव ही परमाथ सत्य है आदि वाक्योंसे इन शंकाओंका समाधान किया जाता था^१ । इसका मतलब यह नहीं कि आत्मीय ज्ञप्ति अज्ञानवादी थे अथवा उनको पूर्ण सत्यका यथायथ ज्ञान नहीं था । किन्तु इस प्रकारके समाधान प्रस्तुत करनेसे उनका अभिप्राय था कि पूर्ण सत्य तक पहुँचना तलवारका बार पर चलने के समान है अतएव इसकी प्राप्तिके लिये अधिकसे अधिक साधनाकी आवश्यकता है । वास्तवमें जितना जितना हम पदार्थोंका विचार करते हैं उतने ही पदार्थ विधोयमाण दृष्टिगोचर होते हैं । महर्षि सुकراتके शब्दोंमें हम जितना जितना शास्त्रोंका अवलोकन करते हैं हमें उतना ही अपनी मस्तिष्काका अधिकाधिक आभास होता है ।

जनदशनका स्याद्वाद भी इसी तत्त्वका समर्थन करता है । जन दार्शनिकोंका सिद्धांत है कि मनुष्यकी शक्ति बहुत अल्प है और बुद्धि बहुत परिमित है । इसलिये हम अपनी छद्मस्थ दशम हजार लाखों प्रयत्न करनेपर भी ब्रह्माण्डके असंख्य पदार्थोंका ज्ञान करनेमें असमर्थ रहते हैं । हम विज्ञानको ही ल । विज्ञान अनन्त समयसे विविध रूपमें प्रकृतिका अभ्यास करनेमें जुटा है परन्तु हम अभी तक प्रकृतिके एक अंश मात्र को भी पूर्णतया नहीं जान सके । दर्शनशास्त्रकी की भी यही दशा है । सृष्टिके आरम्भ आज तक अनेक ज्ञप्ति महर्षिभ्योने तत्त्वज्ञान सबधी अनेक प्रकारके नये-नये विचारोंकी खोज की परन्तु हमारी दार्शनिक गुत्थिया आज भी पहलेकी तरह उलझी पड़ी हुई हैं । स्याद्वाद यही प्रतिपादन करता है कि हमारा ज्ञान पूर्ण सत्य नहीं कहा जा सकता वह पदार्थोंकी अमूर्क अपेक्षाको लेकर ही होता है इसलिय हमारा ज्ञान आपेक्षिक सत्य है । प्रत्येक पदार्थमें अनन्त धर्म हैं । इन अनन्त धर्मोंमेंसे हम एक समयमें कुछ धर्मोंका ही ज्ञान कर सकते हैं और दूसरोंको भी कुछ धर्मोंका ही प्रतिपादन कर सकते हैं । जन तत्त्ववेत्ताओंका कथन है कि जिस प्रकार कई अथे मनुष्य किसी हाथीके भिन्न भिन्न अवयवोंकी हाथसे टटोलकर हाथीके उन भिन्न भिन्न अवयवोंको ही पूर्ण हाथी समझकर परस्पर विवाद उत्पन्न करते हैं इसी प्रकार ससारका प्रत्येक दार्शनिक सत्यके केवल अंशमात्रको ही जानता है और सत्यके इस अंशमात्रको सम्पूर्ण सत्य समझकर परस्पर विवाद और विस्फा सझ करता है । यदि ससारके दार्शनिक अपने एकान्त

१ पश्चिमके विचारक ब्रडले (Bradley) बर्गसॉ (Bergson) आदि विद्वानों भी सत्यकी बुद्धि और तर्कके बाह्य कहकर उसे Experience और Intuition का विषय बताया है ।

आत्महृत् को छोड़कर अनेकान्त अथवा स्याद्वाददृष्टिसे काम लेन लगे तो हमारे जीवनके बहुतसे प्रश्न सहजमें ही हल हो सकते हैं। वास्तवमें सरल एक ही केवल सत्यको प्राप्तिके माग जुदा-जुदा है। अल्प शक्तिवाले छयास्य और इस सत्यका पूर्ण रूपसे ज्ञान करवने असमर्थ है इसलिये उनका सम्पूर्ण ज्ञान आपेक्षिक सत्य हो कह जाता है। यही जन दशनकी अनकात दृष्टिका गूढ़ रहस्य है।

यहाँ याका हो सकती है कि इस सिद्धांतके अनुसार हम केवल आपेक्षिक अथवा अध स यका ही ज्ञान हो सकता है स्याद्वादसे हम पूर्ण सत्य नहीं जान सकते। दूसरे शब्दों में कहा जा सकता है कि स्याद्वाद हमें अर्थ स-योके पास ले जाकर पटक देता है और इ ही अध स याको पूण सत्य मान लेनकी हम प्ररणा करता है। पर तु केवल निश्चित अनिश्चित अध स योका मिलाकर एक साथ रख इनसे वह पण स-य नहीं कहा जा सकता। तथा किसी न किसी रूपमें पूर्ण सत्यको मान बिना कोई भी दशन पूण कहे जानका अधिकारी नहीं है। इस भावका भारतके प्रसिद्ध विचारक विान् प्रो. राधाकृष्णनन निम्न प्रकारसे उपस्थित किया है—

The theory of Relativity cannot be logically sustained without the hypothesis of an absolute. The Jains admit that things are one in their universal aspect (Jati or Karana) and many in their particular aspect (vyakti or karya). Both the e according to the 1 are partial points of view. A plurality of reals is admittedly a relative truth. We must rise to the complete point of view and look at the whole with all the wealth of its attitudes. If Jainism stops short with plurality which is at best a relative and partial truth and does not ask whether there is any higher truth pointing to a one which particularises itself with objects of the world connected with one another vitally essentially and momentarily it throws overboard its own logic and exalts a relative truth into an absolute one.¹

इस शकाका समाधान स्पष्ट है। वह यह है जैसा कि ऊपर बताया गया है कि स्याद्वाद पदार्थोंके जाननकी एक दृष्टि मात्र है। स्याद्वाद स्वयं अन्तिम सत्य नहीं है। यह हम अन्तिम सत्य तक पहुँचानेके लिये केवल मागदशकका काम करता है। स्याद्वादसे केवल व्यवहार सत्यके जाननमें उपस्थित होनेवाले विरोधोका ही समन्वय किया जा सकता है इसलिये जन दशनकारान स्याद्वादको व्यवहार सत्य माना है।

1 इंडियन फिलासफी जि १ पृ ३ ५६। इसी प्रकारके विचार इंडियन फिलॉसफिकल काँग्रेसके किसी अधिवेशनके समय] in Intellectual theory of knowledge नामक लेखमें सभवत हनुमतराव एम ए न प्रगट किये हैं। लेखका कुछ अंश निम्न प्रकरसे है—

Its great defect lies in the fact that it (the doctrine of Syadvada) yields to the temptation of an easy compromise without overcoming the contradictions inherent in the opposed standpoints in a higher synthesis

It takes care to show that the truths of science and of every day experience are relative and one-sided but it leaves us in the end with the view that truth is a sum of relative truths. A mere putting together of half truths definite indefinite cannot give us the whole truth

2 स्याद्वादसे ही लोकव्यवहार चल सकता है इस बातको सिद्धसेन विचारकरने निम्न पाषाणमें व्यक्त किया है—

जेण विणा लोकस्सणि व्यवहारो सम्महा न निष्पद्ये ।

तस्स भुवणेकमुक्खो जमो अजेगलवायस ॥

व्यावहारिक सत्यके आगे भी जैनसिद्धांतमें निरपेक्ष सत्य माना गया है जिसे अब पारिभाषिक शब्दोंमें केवलज्ञान के नामसे कहा जाता है। स्याद्वादमें सम्पूर्ण पदार्थोंका क्रम क्रमसे ज्ञान होता है परन्तु केवलज्ञान सत्यप्राप्तिकी वह उत्कृष्ट दशा है जिसमें सम्पूर्ण पदार्थ और उन पदार्थोंकी अनन्त पर्यायोंका एक साथ ज्ञान होता है। स्याद्वाद परोक्षज्ञानमें गमित होता है इसलिये स्याद्वादसे केवल ईन्द्रियजन्य पदार्थ ही जान जा सकते हैं किन्तु केवलज्ञान पारमार्थिक प्रत्यक्ष है अतः केवलज्ञानमें भूत भविष्य और वर्तमान सम्पूर्ण पदार्थ प्रतिभासित होते हैं। अतएव स्याद्वाद हम केवल जसे तैस अध सत्योको ही पूरा स य मान लेनेके लिये बाध्य नहीं करता। किन्तु वह सत्यका वक्षन करनेके लिये अनेक मार्गोंको खोज करता है। स्याद्वादका कहना है कि अनुषंगकी शक्ति सीमित है इसलिये वह आपेक्षिक सत्यको ही जान सक्ता है। पहले हम व्यावहारिक निरोधोंका सम वक्ष करके आपेक्षिक सत्यको प्राप्त करना चाहिये। आपेक्षिक स यके ज्ञानके बाद हम पूर्ण सत्य—केवलज्ञान का साक्षात्कार करनेके अधिकारी हैं।

स्याद्वादपर एक ऐतिहासिक दृष्टि—अहिंसा और अनकातवाद जे जे समय दो मूल सिद्धांत हैं। महावीर भगवाने इन्हीं दो मूल सिद्धांतोंपर अधिक भार दिया था। महावीर शारीरिक अहिंसाके पालन करनेके साथ मानसिक अहिंसा (intellectual toleration) के ऊपर भी उतना ही जोर देते हैं। महावीरका कहना था कि उपशम वृत्ति ही मनुष्यका कर्माण हो सकता है और यही वृत्ति मोक्षका साधन है। भगवानका उपदेश था कि प्रत्येक महान् पुरुष भिन्न भिन्न द्रव्य भिन्न काल और भावके अनुसार ही सत्यको प्राप्त करता है। इसलिये प्रत्येक वक्षनके सिद्धांत किसी अपेक्षासे स य हैं। हमारा कतव्य है कि हम व्यथके बाद विवादमें पड़कर अहिंसा और शांतिमय जीवन यापन कर। हम प्रत्येक वस्तुको प्रतिक्षण उपपन्न होती हुई और नष्ट होती हुई देखते हैं और साथ ही इस वस्तुके नियमका भी अनुभव करते हैं अतएव प्रत्येक पदार्थ किसी अपेक्षासे नियम और सत और किसी अपेक्षासे अनियम और असत आदि अनेक धर्मोंसे युक्त है। अनकातवाद सम्बंधी इस प्रकारके विचार प्रायः प्राचीन आगम ग्रंथोंमें देखनेमें आते हैं। गौतम गणधर महावीर भगवान्से पूछते हैं—आत्मा ज्ञान स्वरूप है अथवा अज्ञान स्वरूप भगवान उत्तर देते हैं—आत्मा नियमसे ज्ञान स्वरूप है। क्योंकि ज्ञानके बिना आत्माकी वृत्ति नहीं देखी जाती। परन्तु आत्मा ज्ञान रूप भी है और अज्ञानरूप भी है।

१ समसभजन आसमासाम स्याद्वाद और केवलज्ञानके भेदको स्पष्ट रूपसे निम्न श्लोकोमें प्रतिपादन किया है—

सत्त्वज्ञान प्रमाणं त यगपत्सवभासन ।

क्रमभावि च यज्ञान स्याद्वादमयस्कृत ॥ १ १ ॥

उपेक्षाफलमात्रस्य शेषस्यावानहानधी ।

पूष बाज्ञानाशो वा सर्वस्यास्य गोचरे ॥ १ २ ॥

स्याद्वादकेवलज्ञानं सर्वतत्त्वप्रकाशने ।

भेद साक्षादसाक्षाच्च ह्यवस्त्वन्यतम भवत ॥ १ ५ ॥

तथा देखिय अष्टसहस्रो प २७५-२८८

२ सवनयानां जिनप्रवचनस्यैव निबधनत्वात् । किमस्य निबधनमिति चेत् । उच्यते । निबधन चास्य आर्या भन्ते नाण अज्ञान इति स्वाभ्यो गौतमस्वामिना पृष्टो व्याकरोति— गोपमा जाण पियमा अतो ज्ञानं नियमादात्मनि । ज्ञानस्याप्यप्यतिरेकेण वृत्त्यवशनात् । नचचक्र हस्तलिखित ।

(जनसाहित्यसंशोधक १-४ पृ १४६)

अस्तुवर्मकथा' और भगवतीसूत्र' भी एक ही वस्तुको द्रव्यकी अपेक्षा एक ज्ञान और दर्शन की अपेक्षा अनेक किसी अपेक्षासे अस्तित्व किन्हींसे आस्तित्व और किसी अपेक्षाके अवलम्ब कट्टा गया है। प्राचीन आगमोंमें स्याद्वादके सात भगोंका उल्लेख नहीं मिलता परन्तु यहाँ त्रिपदी (उत्पाद व्यय औद्य) सिय अस्ति सिय नस्त्यि द्रव्य गुण, पर्याय नय आदि स्याद्वादके सूचक शब्दोंका अनेक स्थानोंपर उल्लेख पाया जाता है। आगम ग्रन्थोंपर इसके पूर्व चौथी शताब्दीय मद्रवाङ्मयी दश नियुक्तिमोम भी दम्ही विचारोंकी विशेष रूपसे प्रस्कटित किया गया है। इसके पश्चात् ईसवी सन् प्रथम शताब्दीके आचार्य उमास्वातिके तत्त्वार्थाधिगमसत्र और तत्त्वाध्यायमें अनकातवाद और विशेषकर नयवादकी चर्चा विस्तृत रूपमें पायी जाती है। यहाँ अपित अनपित नयोके भेद और उपभेदोंका वर्णन विस्तारसे किया गया है। परन्तु यहाँ तक स्याद्वादके सात भगोंके नामोंका उल्लेख नहीं मिलता।

इन सात भगोंका नाम सबसे प्रथम हम कुन्दकुन्दके पचास्तिकाय और प्रवचनसारमें दिखाई पड़ता है। यहाँ सात भगोंके केवल नाम एक गाथामें गिना दिये गये हैं। जान पड़ता है कि इस समय जन आचार्य अपने सिद्धांतोंपर होनवाले प्रतिपक्षियोंके ककचा तकप्रहारसे सतक हो गये थे और इसीलिये बीड़ोंके खूब बादकी तरह जैन श्रमण अनकातवादको सप्तभगीका तार्किकरूप देकर जन सिद्धान्तोंकी रक्षाके लिये प्रवृत्ति शील हान लगे थे। इसके पूर्व सप्तभगी नयवाद अथवा अधिकसे अधिक स्यादस्ति स्यान्नास्ति स्यादवक्तव्य इन तीन मूल भगाने रूपमें ही पाया जाता है। स्याद्वादको प्रस्कटित करनेवाले जन आचार्याने ईसवी सन्की चौथी शताब्दीके विद्वान सिद्धसन दिवाकर और समतमद्रका नाम सबसे महत्वपूर्ण हैं। ये दोनों अपूर्व प्रतिभा शाली उ व कोटिक दाशनिक विद्वान थे। इन विद्वानों ने जन तत्त्वार्थाध्यायपर समतितक यायावतार युक्त्यनु शासन आत्ममीमासा आदि स्वतन्त्र ग्रंथोंकी रचना की। सिद्धसन और समतमद्र ने अनेक प्रकारके दृष्टान्तोंसे और नयोक्त्यापेक्ष वर्णनसे स्याद्वादका अभूतपूर्व ढंगसे प्रतिपादन किया तथा जैनतर संपूर्ण दृष्टिओं को अनेक त दृष्टिक अशमात्र प्रतिपादन कर मिथ्यादर्शनोके समूहको जनदर्शन बताते हुए अपनी सर्वसम्बन्ध यात्मक उदार भावनाका परिचय दिया। इनके बाद ईसाकी चौथी पाँचवी शताब्दीमें म लवादि और जिनमद्र गणि क्षमाश्रमण नामके स्वताम्ब विद्वानोंका प्राभुर्भाव हुआ। मल्लवादि अपने समयके महान तार्किक विद्वान

१ सुया एग वि अह दुव वि अह जाव अणेगभूयभावमवि ए वि अह ।

से वेणट्टाण भत एग वि अह जाव ।

सुया द वट्टाए णग अह माणदसणटठाण दुव वि अह पाएसटठाए अक्खए वि अह अय्वग वि अह अव्वटिठए वि अ उपओगटठाण अणगभूयभावमवि ए वि अह । ज्ञातुवमकथा ५-४६ प १ ७ ।

उ यथाविजयजीने हसी भावकी निम्न रूपसे यक्त किया है—

यथाह सोमिलप्रश्ने जिन स्याद्वादविद्ध्य ।

इ यार्थादूमकाऽस्मि दृ ज्ञानार्थादुभावपि ॥

अक्षयभ्राग्यवयभ्रास्मि प्रप्रेक्षावविचारत ।

अनकभतभावामा पर्यायाथपरिग्रहात ॥ अच्यात्मसार ।

२ आया भते रयणपभा पुठवी अन्ना रयणप्पमा पुठवी ?

गाममा रयण पभा सिय आया सिय नो आया

सिय अवस्तव्व आया सिय नो आया निय ।

भगवती १२-१ पृ ५९२ ।

३ उदघाविष सर्वसिषय समुदीर्णास्त्वयि नाव दृष्ट्य ।

न च तासु भवान् प्रदूषयते प्रविभक्तसु सरित्स्विजोदधि ॥

द्वा दार्शनिका १५ ।

४ भट्ट मिच्छावसणसमहमइयस अमयसारस्स ।

जिणवयणस्स भगवओ वविग्गमुत्तादिमवगस्स ॥

सम्मसितर्क, ३ ६५ ।

समझे जाते थे। इन्होंने अनेकान्तवादका प्रतिपादन करनेके लिये लक्ष्मण आदि ग्रन्थोंकी रचना की। जिन भद्रमणि दशैताम्बर आश्रमोंके समग्र पण्डित थे इन्होंने विशेषतः व्यवहारिकशास्त्र आदि शास्त्रोंकी रचना की। जिन भद्रने प्रायः सिद्धसेन विवाकरकी शलीका ही अनुसरण किया। इन विद्वानोंके पश्चात् ईसाकी आठवीं-नौवीं शताब्दीमें अकलक और हरिभद्रका नाम विशेष रूपसे उल्लेखनीय है। इन विद्वानोंने स्याद्वादका नामा प्रकार से ऊहापोहा मक सूक्ष्मातिसूक्ष्मातिसूक्ष्म विवेचन कर स्याद्वादको संगोपाग परिपूर्ण बनाया।^१ इस समय प्रतिपक्षी लोग अनेकान्तवादपर अनेक प्रहार करन करने लगे थे। कोई लोग अनेकान्तको सशय कहते थे कोई केवल छलका रूपान्तर कहते थे और कोई इसमें बिरोध अनवस्था आदि दोषोका प्रतिपादन इसका खंडन करते थे। ऐसे समयमें अकलक और हरिभद्रने तत्त्वाथराजवार्तिक सिद्धविनिश्चय अनकान्तजयपताका शास्त्रवार्तासमन्वय आदि ग्रन्थोंका निर्माण कर योयतापूर्वक उक्त दोषोका निवारण किया और अनेकान्तकी जयपताका फहराई। ईसाकी नौवीं शताब्दीमें विद्यानन्द और माणिक्यनन्दि सुविख्यात दिगम्बर विद्वान् हो गये हैं। विद्यानन्द अपन समयके बड़े भारी मयायिक थे। इन्होंने कुमारिल आदि बौद्ध विद्वानोंके जैनदर्शनपर होनवाले आक्षेपोंका बड़ी योग्यतासे परिहार किया है। विद्यानन्दन तत्त्वाथरालोकवार्तिक अष्टसहस्री आसपरीक्षा आदि ग्रन्थोंको लिखकर अनेक प्रकारसे तात्त्विक शलीद्वारा स्याद्वादका प्रतिपादन और समर्थन किया है। माणिक्यनन्दन सबप्रथम जन यायको परीक्षामुखके सूत्रोंमें गूथ अपनी अलौकिक प्रतिभा का परिचय देकर जनन्यायको समुन्नत बनाया है। ईसाकी दसवीं शताब्दीमें शताब्दीमें हानेवाले प्रभाव और अभयदेव महान् तात्त्विक विद्वान् थे। इन विद्वानों समतितकटीका (वादमहाणव) प्रमेयकमलमातण्ड याय कुमुदजम्बोदय आदि जैनन्यायके ग्रन्थोंकी रचना कर जनदर्शनकी महान् सेवा की है। इन विद्वानोंने सौत्रांतिक वैमर्षिक विज्ञानवाद शयवाद ब्रह्मादृत शब्दादृत आदि वादोंका समर्थन करके स्याद्वादका न्यायिक पद्धतिसे प्रतिपादन किया है। इनके पश्चात् ईसाकी बारहवीं शताब्दीमें वादिदेवसूरि आर कालकालसवज्ञ हेमचन्द्रका नाम आता है। वादिदेव वादशक्तिम असाधारण माने जाते थे। वादिदेवन स्याद्वादका स्पष्ट विवेचन करनेके लिए प्रमाणनयतत्त्वलोकालकार स्याद्वादरत्नाकर आदि ग्रन्थ लिखे हैं। हेमचन्द्र अपने समयके असाधारण पुरुष थे। इन्होंने अन्ययोग्यवच्छदिका अयोग्यवच्छदिका प्रमाणमीमांसा आदि ग्रन्थ लिखकर अपूर्व ढंगसे स्याद्वादकी सिद्धिकर जनदर्शनके सिद्धांतोंका पल्लवित किया है। इसी सन्की सत्तर वीं अठारहवीं शताब्दीमें उपाध्याय यशोविजय और पंडित विमलदास जनदर्शनके अतिम विद्वान् हो गये हैं। उपाध्याय यशोविजयजी जन परम्पराम लोकोत्तर प्रतिभाके धारक असाधारण विद्वान् थे। इन्होंने याग साहित्य प्राचीन न्याय आदिका गभीर पाठित्य प्राप्त करनेके साथ नय यायका भी पारायण किया था। स्याद्वादके द्वारा अभूतपव ढंगसे सम्पन्न दशनोंका समन्वय करके स्याद्वादको सावतान्त्रिक सिद्ध करना यह उपाध्याय जीकी ही प्रतिभाका सूचक है। यशोविजयजीने शास्त्रवार्तासमुच्चयकी स्याद्वादकत्वलताटाका नयोपदेश नयरहस्य नयप्रदीप यायखंडखाद्य यायालाक अष्टसहस्रीटीका आदि अनेक ग्रन्थोंकी रचना की है। प विमलदास दिगम्बर विद्वान् थे। इन्होंने नय न्यायको अनुकरण करनेवाली भाषा सप्तभगीतरंगिणी नामक स्वतंत्र ग्रन्थकी सक्ति और सरल भाषाम रचना करके एक महान् क्षतिकी पूर्ति की है।

स्याद्वादका जनैतर् साहित्यमें स्थान—किसी वस्तुकी भिन्न भिन्न अपेक्षाओंसे विविध रूपमें दर्शन करनेक स्याद्वादसे मिलत जुलते सिद्धांत जन साहित्यके अतिरिक्त अन्यत्र भी उपलब्ध होते हैं। वृत्तवदम कहा

१ देखिय तत्त्वाथराजवार्तिकम प्रमाणनयरचिगम सूत्रकी व्याख्या तथा अनकान्तजयपताका।

२ तुलनीय—ब्रह्मणा भिन्नभिन्नार्था नयसेदव्यपेक्षया।

प्रतिअपेयुर्नो वदा स्याद्वाद सार्वतान्त्रिकम ॥ ५१ ॥ अध्यात्मसार।

मया है उस सबमें सत् भी नहीं ना और असत् भी नहीं ना । ईशावास्य कठ प्रश्न बबेतामवतर आदि प्राचीन उपनिषदोंमें भी वह हिलता है और हिलता ना नहीं है वह अणुसे छोटा है और बड़ेसे बड़ा है सत् भी है असत् भी है^१ आदि प्रकारसे विरुद्ध नाना गणोंकी अपेक्षा ब्रह्मका वर्णन किया गया है । भारतीय षट्दर्शनकारोंने भी इस प्रकारके विचारोंका प्रतिपादन किया है । उदाहरणके लिये वेदान्तमें अनिर्बचनीय वाद^२ कुमारिलका सापेक्षवाद बौद्धका मध्यममाग^३ आदि सिद्धांत स्याद्वादसे मिलते जुलते विचारोंका ही समर्थन करते हैं^४ । ग्रीक दर्शनमें भी एम्पीडोकलीज (Empedocles) एटोमिस्ट्स (Atomists) और अनाक्सागोरस (Anaxagoras) दशमिकीन इलिअटिक्स (Eleatics) के नित्यत्ववाद और हेरेक्लिटस (Heraclitus) के क्षणिकवादका सम वय करते हुए पदार्थोंके नित्य दशामें रहत हुए भी आपेक्षिक

१ नासदासी-न सदासीत्तदानीम । ऋग्वेद । १ - १२९-१ ।

यद्यपि सदसदात्मक प्रत्येक विलक्षण भवति तथापि भावाभावयो सहवस्थानमपि सम्भवति । सायण भाष्य ।
उ यशोविजयजीका कथन है कि वेदोंमें भी स्याद्वादका विरोध नहीं किया गया है । देखिय इसी पृष्ठकी टि १ ।

२ तदेजति सन्नजति तद्गूरे तदतिके । ईसो ५ । अणोरणीयान् महतो महोयान । कठ २-२ । सदसच्चा मृत च यत् । प्रश्न २-५ ।

३ प्रो जवन वेदान्त और जैन दर्शनकी तुलना करत हुए लिखा है—*While the Vedantist sees intellectual peace in the absolute by transcending the antinomies of intellect the Jain finds in the fact of the relativity of knowledge and the consequent revelation of the many-sidedness of reality—the one leading to religious mysticism the other to intellectual toleration*

प्रो प्रब स्याद्वादमजरी प्रस्तावना पृ XII

४ तुलनीय—अस्तीति काश्यपो अय एकोऽत नास्तीति काश्यपो अय एकोऽत यदनयोद्वयो अन्तयोमध्य तदक्य अनिदधान अप्रतिष्ठ अनाभास अनिकेत अविज्ञातिका यमुच्यत काश्यप म यमप्रतिपदधर्माणा । काश्यपपरिवर्तन महायानसूत्र ।

५ नैयायिक आदि दार्शनिकोंन किस प्रकारसे स्याद्वादके सिद्धांतको स्वीकार किया है इसके विशेष जाननेके लिय देखिय षड्दशानसमुच्चय गुणरत्नटीका पृ ९६-९८ दशन और अनकातवाद । तथा—

इच्छन् प्रधान सत्त्वाद्यविरुद्धगुफित गुण ।

साख्य सख्यावता मुख्यो नानकात् प्रतिक्षिपेत् ॥

चित्रमेकमनक च रूप प्रामाणिक वदन् ।

योगो बलपिको बाऽपि नानकान्त प्रतिक्षिपेत् ॥

प्रत्यक्ष भिन्नमात्रशो मयासो तद्विलक्षणम् ।

गरुडान् वदन् नानकान्त प्रतिक्षिपेत् ॥

जातिव्यक्त्यात्मक वस्तु वदन् अनुमकोचिम् ॥

भट्टो वापि मुरारिर्वा नानकान्त प्रतिक्षिपेत् ॥

अवर्द्ध परमाण्वन वर्द्ध च व्यवहारत ।

बुबाणो ब्रह्मवेदात् नानकान्त प्रतिक्षिपेत् ॥

ब्रवाणा भिन्नभिन्नार्थान्नियमेदव्यपेक्षया ।

प्रतिक्षिपेदुर्गो वेदा स्याद्वादं सार्वज्ञात्रिकम् ।

अध्यात्मसार ४५-५१ ।

परिवर्तन (relative change) स्वीकार किया है।^१ ग्रीक के महान् विचारक प्लेटो ने भी इसी प्रकार के विचार प्रयुक्त किये हैं^२। पश्चिम के आधुनिक वर्णन में भी इस प्रकार के समान विचारों की कमी नहीं है। सदाहरण के लिये जर्मनी के प्रकाण्ड तत्त्ववेत्ता हेगेल (Hegel) का कथन है कि विरुद्धधर्मात्मकता ही संसार का मूल है। किसी वस्तु का यथार्थ वर्णन करने के लिये हमें उस वस्तु सबधी संपूर्ण सत्य कहने के साथ उस वस्तु के विरुद्ध धर्मों का किस प्रकार समन्वय हो सकता है यह प्रतिपादन करना चाहिये^३। नये विज्ञानवाद (New Idealism) के प्रतिपादक ब्रह्म के अनुसार प्रत्येक वस्तु दूसरी वस्तुओं से तुलना किय जाने पर आवश्यक और अनावश्यक दोनों सिद्ध होती है। सारा कोई भी पदार्थ नगण्य अथवा अकिञ्चित्कर नहीं कहा जा सकता। अतएव प्रत्येक कुछसे कुछ विचार में और छोटीसे छोटी सत्ता में सत्यता विद्यमान है। आधुनिक दार्शनिक जोअविम (Joachim) का कहना है कि कोई भी विचार स्वतः ही दूसरे विचार से सबधा अपेक्षित होकर केवल अपनी ही अपेक्षा से सत्य नहीं कहा जा सकता। सदाहरण के लिये तीनों तीनों गुणा करने पर नौ होता है ($3 \times 3 = 9$) यह सिद्धांत एक बालक के लिये सबधा निष्प्रयोजन है परन्तु इसे पढ़ कर एक विज्ञानवेत्ता के सामने गणितशास्त्र के विज्ञान का सारा नक्शा सामन आ जाता है^४। मानसशास्त्र

१ There are beings or particles of reality that are permanent original imperishable undivided and these can not change into anything else. They are what they are and must remain so just as the Eleatic school maintains. These beings or particles of realities however can be combined and separated that is form bodies that can again be resolved into their elements. The original bits of reality can not be created or destroyed or change their nature but they can change their relations in respect to each other. And that is what we mean by change.

Thilly History of Philosophy पृ ३२।

२ When we speak of not being we speak I suppose not of something opposed to being but only different — Dialogues of Plato

३ Reality is now this now that in this sense it is full of negations contradictions and oppositions the plant germinates blooms withers and dies man's young mature and old to do a thing justice we must tell the whole truth about it predicate all those contradictions of it and how how they are reconciled and preserved in the articulated whole which we call the life of the thing

Thilly History of Philosophy पृ ४६७।

४ Everything is essential and everything worthless in comparison with other. Now where is there even a single fact so fragmentary and so poor that to the universe it does not matter. There is truth in every idea however false there is reality in every existence however slight

Appearance and Reality पृ ४६७।

५ No judgment is true in itself and by itself. Every judgment as a piece of concrete thinking is informed conditioned to some extent, constituted by the apperceptive character of the mind. Nature of Truth अ ३ पृ १२-३।

जेम्स प्रो बिर्लिगम जेम्स (W James) ने भी लिखा है हमारी अनेक दुनिया है । साधारण मनुष्य इन सब दुनियाओंका एक दूसरेसे असम्बद्ध तथा अनपेक्षित रूपसे ज्ञान करता है । पूर्ण सत्यनेता वही है जो सम्पूर्ण दुनियाओंसे एक दूसरेसे सम्बन्ध और अपेक्षित रूप में जानता है^१ । इसी प्रकारके विचार पेरी^२ (Perry) नैसर्गिक जोसेफ (Joseph) एडमंड होल्म्स (Edmund Holms) प्रभृति विद्वानोंने प्रकट किये हैं^३ ।

स्याद्वाद और सम्बन्धयुक्ति—स्याद्वाद सम्पूर्ण जननर दर्शनोंका समन्वय करता है । जन दशनकारों का कथन है कि सम्पूर्ण ज्ञान नयवादमें गम्य हो जाते हैं अतएव सम्पूर्ण दर्शन नयकी अपेक्षासे सत्य है । उदाहरणके लिये ऋजूचनयकी अपेक्षा बौद्ध सप्रहनयकी अपेक्षा जेदात्त नगमनयकी अपेक्षा माय वशेषिक शम्भनयकी अपेक्षा शब्दब्रह्मवादी तथा व्यवहारात्मिक नयकी अपेक्षा चार्वाक दशनको सत्य कहा जा सकता है^४ । ये नयस्वरूप समस्त दशन परस्पर विरुद्ध होकर भी समुचित होकर सम्बन्धस्वरूप कहे जाते हैं । जिस प्रकार भिन्न भिन्न मणियोंके एकत्र गये जानसे सुन्दर माला तैयार हो जाती है उसी तरह जिस समय भिन्न-भिन्न दशन सापेक्ष वृत्ति धारण कर एक होत हैं उस समय य जन दशन कहे जाते हैं । अतएव जिस प्रकार घन धान्य आदि वस्तुओंके लिए विवाद करनेवाले पक्षोंको कोई साधु पुरुष समझा ब्रह्माकर शांत कर देता है उसी तरह स्याद्वाद परस्पर एक दूसरेके ऊपर आक्रमण करनेवाले दशनको सापेक्ष सत्य मानकर सबका समन्वय करता है । इसीलिये जन विद्वानोंने जिन भगवानके वचनोंको मिथ्यादशनका समूह मानकर अमृतका सार बताया है । उपाध्याय यशोविजयजीके शब्दों में स वा अनकातवादी किसी भी दशनसे द्वेष नहीं करता । वह सम्पूर्ण नयस्वरूप दशनको इस प्रकारसे वास्तव्य दृष्टिसे देखता है जैसे कोई पिता अपन पुत्रोंको देखता है क्योंकि अनकातवादीका युनाधिक बुद्धि नहीं हो सकती । वास्तव में सच्चा शास्त्रज्ञ कहे जानेका अधिकारी वही है जो स्याद्वादका अवलम्ब लेकर सम्पूर्ण दशनो में समान भाव रखता है । वास्तव में माध्यस्थ्य भाव ही शास्त्रोका गढ़ रहस्य है यहाँ धर्मवाद है । माध्यस्थ्य भाव रहनपर शास्त्रोके एक पदका ज्ञान भी सफल है अथवा करोड़ों

१ The Principles of Psychology of 1 अ २ पृ २६१ ।

२ Present Philosophical Tendencies Chapter on Realism

३ Introduction to Logic पृ १७२-३१

४ Let us take the antithesis of the swift and the slow. It would be no sense to say that every movement is either swift or slow. It would be nearer the truth to say that every movement is both swift and slow. Swift by comparison with that is slower than itself. Slow by comparison with what is swifter than it self. In the Quest of Ideal पृ २१ ।

स्याद्वादपर एक ऐतिहासिक दृष्टि तथा स्याद्वादका जननर साहित्यमें स्थान ये दोनों शीघ्रक लेखक के विशालभारत भाव १९३३ के अंकमें प्रकाशित जनदशनमें अनका तपद्धतिका विकासक्रम नामक लेख के आधारसे लिखे गये हैं । वह लेख The History and Development of Anekantavada in Jain philosophy के नामसे पनासे प्रकाशित होनवाला Review of Philosophy and Religion भाव १९३५ के अंकमें अंग्रेजीमें भी प्रकाशित हुआ है ।

५

बौद्धाणामुज्जुलसुत्तो मतमभट्टेवास्तितां संग्रहात् ।

सांख्यानानां तत एव नैगमनयाद् योगश्च वैशेषिक ॥

शब्दब्रह्मविशेषिण शम्भनयत सर्वैर्नैर्गुणिकतां ।

जैनी बुद्धिरितौह सारतरता प्रत्यक्षमुद्गीक्यते ॥ अध्यात्मसार जिनमतिस्तुति ।

घासोंके पड़ जानेसे भी कोई खाम नहीं । १ निश्चयसे सच्चा स्याद्वादी सहिष्णु होता है वह राग-द्वेषरूप आत्माके विकारों पर विजय प्राप्त करनेका सतत यत्न करता है । वह दूसरोंके सिद्धांतोंको आदरकी दृष्टिसे देखता है और मध्यस्थ भावसे सम्पूर्ण विरोधोंका सम्भव करता है । सिद्धसेन विवाकरने वद सांख्य न्याय वैशेषिक बौद्ध आदि दशनोंपर दानिधिकाओंकी रचना करके और हरिभद्रसूरि पडदशनसमुच्चयमें छह दर्शनोकी निष्पक्ष समालोचना करके इसी उदार वृत्तिका परिचय दिया है । मल्लादि हरिभद्रसूरि रमशेखर प आशाधर उ यशोविजय आदि अनेक जन विद्वानोंने वदिक और बौद्ध ग्रंथोंपर टीकाटि पणियां लिखकर अपनी गुणग्राहिता सम्बन्धवृत्ति और हृदयकी विशालताको स्पष्टरूपसे प्रमाणित किया है ।

वास्तवमें देखा जाय ता सत्य एक है तथा वैदिक जैन और बौद्ध दशनोंमें कोई परस्पर विरोध नहीं । प्रत्येक दार्शनिक भिन्न भिन्न देश और कालको परिस्थितिके अनुसार सत्यके केवल अंश मात्रको ग्रहण करता है । वैदिक धर्म व्यवहारप्रधान है बौद्ध धर्मकी अर्थप्रधान और जनधर्मको कृतव्यप्रधान कहा जा सकता है ।^३ एक दशन कम उपासना और ज्ञानको मोक्षका प्रधान कारण कहता है दूसरा शील समाधि और प्रज्ञा को तथा तीसरा सम्य दशन ज्ञान और चारित्रको मोक्ष प्रधानका कारण मानता है परन्तु ध्येय सबका एक ही है । जिस प्रकार सरल और टढ़े मार्गसे जानवाली भिन्न भिन्न नदियां अन्तमें जाकर एक ही समुद्रमें मिलती हैं उसी तरह भिन्न भिन्न रुचियोंके कारण उद्भव होनवाले समस्त दर्शन एक ही पण सत्यमें समाविष्ट हो जाते हैं । पडदशनोको जिन-द्वके अंग कहकर परमयोगी आनन्दधनजान आनन्दधनजीबोसोम इस भावको निम्न रूप में व्यक्त किया है—

षट्दरसनं जिनं अंगं भणोज । ययं षडंगं जो साधे र ।

नमिजिनवरना चरण उपासक । षट्दशनं आराधे रे ॥ १ ॥

जिनसुर पादप पाय बल्लान । साक्ष्यजोग दाय भेदे र ।

आतम सत्ता विवरण करता । लहो दुग अंग अखद रे ॥ २ ॥

१

यस्य सवत्र समता नयेप तनयेष्विव ।

तस्यानका तवादन्य क्व न्यूनाधिकशेमपी ॥ ६१ ॥

तन स्याद्वादमाल य सवदशनतु यता ।

मोक्षोद्देशविशेषण य पश्यति स शास्त्रवित् ॥ ७ ॥

माध्यस्थ्यमव शास्त्रार्थो यन तच्छास्त्रं सिध्यति ।

स एव धर्मवाद स्यादयद्वालिशब्दगनम् ॥ ७२ ॥

माध्यस्थ्यसहित ह्यकपदज्ञानमपि प्रमा ।

शास्त्रकोटिं व्युत्था या तथा चोक्तं महा मता ॥ ७३ ॥ अध्यात्मसार ।

२ सुना गया है कि गुजरातमें जैन विद्वानोंकी आरसे ब्राह्मणोंके वदकी अपनानका भा प्रयत्न हुआ था ।

३

ओत यो सौगतो धमं कृतव्य पुनराहत् ।

वदिको व्यवहृतव्यो ध्यातव्य परम शिव ॥ हरिभद्र ॥

४

त्रयी सांख्यं याग पशपतिमत वष्णवमिति ।

प्रमिषे प्रस्वान परनिदमत पध्यमिति च ।

रुचीना वैचित्र्यात् त्रुजुकुटिलमानापथजुषा ।

नृणामेको गमयत् त्वमसि पञ्चमामणव इव ॥ शिबसहिष्ण स्तोत्र ।

1. जोय जेनेस मुक्त भीषासक । विनियोग दोन कर जारी है ।
2. जोय जेनेस अन्तर्गत स्थान । मुक्तस्थान अन्तर्गत है ॥ ३ ॥
3. जोय जेनेस मुक्त विनियोग । अन्तर्गत जो कीले ।
4. अन्तर्गत मुक्तस्थान । मुक्तस्थान विनियोग ॥ ४ ॥
5. जोय विनियोग अन्तर्गत । अन्तर्गत अन्तर्गत है ।
6. अन्तर्गत अन्तर्गत । अन्तर्गत जारी जारी है ॥ ५ ॥

इस प्रकार अन्तर्गत विनियोग और विनियोग अन्तर्गत अन्तर्गत कर जोय अन्तर्गत भारतीय संस्कृति के समुदाय अन्तर्गत है ।



श्रीमद् राजचन्द्र ।

जन्म - उवाणीआ

संवत् १ २४ कार्तिक सुद १५

देहोत्सर्ग - राजकाट

संवत् १ ७ चैत्र वद

अलौकिक अध्यात्मज्ञानी परमतत्त्ववेत्ता

श्रीमद् राजचन्द्र

‘सद्योतस्त्वोपदेष्टारो हा द्योतन्ते स्वचित्स्वचित्’

हा ! सम्यक्तत्त्वोपदेष्टा जुगनुकी भांति कहीं-कहीं जमकते हैं दृष्टिगाधर होते हैं ।

—आशाधर ।

महान् तत्त्वज्ञानियोंको परम्परास्वरूप इस भारतभूमिके गुजरात प्रदेशान्तर्गत बवाणिया ग्राम (सौराष्ट्र) में श्रीमद् राजचन्द्रका जन्म विक्रम सं १९२४ (सन् १८६७) की कार्तिकी पूर्णिमाके शमदिन रविवारको रात्रिके २ बजे हुआ था । यह बवाणिया ग्राम सौराष्ट्र में मोरबीके निकट है ।

इनके पिताका नाम श्रीरवजीभाई पंचाणभाई महता और माताका नाम श्री देवबाई था । आप लीन बहुत भक्तिशील और सेवा भावी थे । साधु सन्तोंके प्रति अनुराग गरीबोंको अनाज कपड़ा देना वृद्ध और रोगियोंकी सेवा करना इनका सहज स्वभाव था ।

श्रीमदजीका प्रम नाम लक्ष्मीनन्दन था । बादमें यह नाम बदलकर रायचन्द्र रखा गया और भविष्यमें आप श्रीमद् राजचन्द्र के नामसे प्रसिद्ध हुए ।

श्रीमद् राजचन्द्रका उज्ज्वल जीवन सचमच किसी भी समझदार व्यक्तिके लिए यथार्थ भक्तिमार्गकी दिशामें प्रबल प्रेरणाका स्रोत हो सकता है । वे तीव्र क्षयोपशमज्ञान और आत्मज्ञानी सन्तपुरुष थे ऐसा निस्संदेहेरूपसे मानना ही पड़ता है । उनकी अत्यन्त उदासीन सहज वराग्यमय परिणति तीव्र एवं निमल आत्मज्ञान दंगाकी सूचक है ।

श्रीमदजीके पितामह श्रीकृष्णके भक्त थे जब कि उनकी माताके जैन सत्कार थे । श्रीमदजीको जैन लोगोंने प्रतिक्रमणसूत्र आदि पुस्तक पढ़नेको मिली । इन घम पुस्तकोंमें अत्यन्त विनयपूर्वक जगतके सब जीवोंसे मित्रताकी भावना व्यक्त की गई है । इस परसे श्रीमदजीकी प्रीति जैनधर्मके प्रति बढ़ने लगी । यह वृत्तान्त उनकी तरह बपकी वयका है । तत्पश्चात् वे अपने पिताकी दुकानपर बैठने लग । अपने अक्षरोंकी छटाके कारण जब जब उन्हें कच्छ दरबारके महलमें लिखनके लिए बुलाया जाता था तब-तब वे वहाँ जाते थे । दुकान पर रहते हुए उन्होंने अनेक पुस्तक पढ़ी राम आदिके चरित्रोपर कविताएँ रची सांसारिक तुष्णा की फिर भी उन्होंने किसीको कम-अधिक भाव नहीं कहा अथवा किसीको कम-ज्यादा सीलकर नहीं दिया ।

जातिस्मरण और तत्त्वज्ञानकी प्राप्ति

श्रीमदजी जिस समय सात वर्षके थे उस समय एक महत्त्वपूर्ण प्रसंग उनके जीवनमें बना । उन दिनों बवाणियामें अमीचन्द नामके एक गृहस्थ रहते थे जिनका श्रीमदजीके प्रति बहुत ही प्रेम था । एक दिन अमीचन्दको सौपने काट लिया और तत्काल उनकी मृत्यु हो गई । उनके मरण-समाचार सुनते ही राजचन्द्रजी अपने घर दादाजीके पास दौड़े आये और उनसे पूछा दादाजी क्या अमीचन्द मर गये ? बालक राजचन्द्रका ऐसा सीधा पल्ल सुनकर दादाजीने विचार किया कि इस काष्ठका बालकको पता चलेगा तो घर आया अतः उनका ध्यान दूसरी ओर आकर्षित करनेके लिए दादाजीने उन्हें भोजन कर लेनेको कहा और हवा-ठंडरकी धूसरी आवाज करने लगे । परन्तु, बालक राजचन्द्रने घर आनेके द्वारमें प्रथमवार ही सुना था इसलिए विशेष जिज्ञासापूर्वक वे पूछ बैठे ‘घर आनेका क्या अर्थ है ? दादाजीने कहा—उसमेंसे जीव निकल गया है । जब वह चलेगा-किरना खाना-पीना कुछ नहीं कर सकेगा इसलिए उसे तालाबके पास

‘समयान् भूमिर्निजला देवेनैः’ इत्यादि सुनकर राजाचन्द्रजी मोड़ी देर तो घरमें इधर उधर घूमते रहें बादमें गुपचार साधकोंके पास गये और वहाँ बहुतके एक कुत्तर-बड़कर लेला तो अल्पसुख कुत्तरके लोग उसके शरीरको धका रहे हैं। इस प्रकार एक परिचित और सम्बन्ध व्यक्तिको जलसा देकर उन्हें बड़ा आश्चर्य हुआ और वे विचारने लगे कि यह सब क्या है। उनके अक्षरसे विचारोंकी शीघ्र खलबली सी मच गई और वे बहुत विचारमें डूब गये। इसी समय अचानक चित्तपरसे भारी आवरण हट गया और उन्हें पूव भवोंकी स्मृति हो आई। बाद में एक बार वे जूनागढ़का किला देखने गये तब पूव स्मृतिज्ञानकी विशेष वृद्धि हुई। इस पूव स्मृतिरूप-ज्ञानसे उनके जीवनमें प्रेरणाका अपूर्व नवीन-अध्याय जोड़ा। श्रीमद्भोजीकी पढ़ाई विशेष नहीं हो पाई थी फिर भी वे संस्कृत प्राकृत आदि भाषाओंके ज्ञाता थे एवं जैन आगमोंके असाधारण वक्ता और ममज्ञ थे। इनकी सद्योपशम-शक्ति इतनी विशाल थी कि जिस काव्य या सूत्रका मर्म बड़े-बड़ विद्वान् लोग नहीं बता सकते थे उसका यथावत विश्लेषण उन्होंने सहजरूपम किया है। किसी भी विषयका सागोपाग विश्लेषण करना उनके अधिकारकी बात थी। उन्हें अल्प-वयमें ही तत्त्वज्ञानकी प्राप्ति हो गई थी जैसा कि उन्होंने स्वयं एक काव्यम लिखा है—

लघुवयसी अद्भुत ययो तत्त्वज्ञाननो बोध ।
एज सूचव एम के गति आगति का शोध ?
जे संस्कार यथा घटं अति अभ्यासे काय
बिना परिश्रम ते ययो भवज्ञका सी त्याग ?

—अर्थात् छोटी अवस्थाम मुझे अद्भुत तत्त्वज्ञानका बोध हुआ है यही सूचित करता है कि अब पुनर्जन्मके शोधकी क्या आवश्यकता है ? और जो संस्कार अत्यन्त अभ्यासके द्वारा उत्पन्न होते हैं वे मुझ बिना किसी परिश्रमके ही प्राप्त हो गये हैं फिर वहाँ भव ज्ञाका क्या काम ? (पवभवके ज्ञानसे आत्माकी अद्धा निश्चल हो गई है ।)

अवधान-प्रयोग स्पष्टनशक्ति

श्रीमद्भोजीकी स्मरणशक्ति अत्यन्त तीव्र थी। वे जो कुछ भी एक बार पढ़ लेते उन्हें यों का त्यों याद रह जाता था। इस स्मरणशक्तिके कारण वे छोटी अवस्थाम ही अवधान प्रयोग करने लगे थे। और बीरों ने सी अवधान तक पहुँच गये थे। बि स १९४३ म १९ वर्षकी अवस्थाम उन्होंने बम्बईकी एक साप्ताहिक सभाम डॉ पिटसनके सभापतित्वमें सी अवधानोका प्रयोग बताकर बड़े-बड़ लोगोंको आश्चर्यसे डाल दिया था। उस समय उपस्थित जनतान उन्हें सुवचनद्रक प्रदान किया साथही साक्षात् सरस्वती के पदसे भी विभूषित किया था। ई सन् १८८६-८७ म मुंबई समाचार जामे जमशेद गुजराती पायोनियर इण्डियन स्पेक्टटर टाइम्स ऑफ इण्डिया आदि गुजराती एवं अंग्रेजी पत्रोंमें श्रीमद्भोजीकी अद्भुत शक्तियाँके बारेम भारी प्रशंसात्मक लेख छपे थे। शतावधानमें शतरंज खेलते जाना भालाके दाने गिनते जाना जोड़ बाकी गुणा करते जाना आठ भिन्न भिन्न समस्याओंकी पूर्ति करते जाना सोलह भाषाओंके भिन्न भिन्न क्रमसे उलट-सीधे नम्बरोके साथ शब्दोंको याद रखकर वाक्य बनाते जाना दो कौठोंमें लिखे हुए उल्टे-सीधे अक्षरोंसे कविता करते जाना कितने ही अकारोंका विचार करव जाना इत्यादि सी कामोंकी एक ही साथ कर सकत थे।

१ इस प्रसङ्गकी चर्चा कच्छके एक शक्ति बंधु पदमशीभाई ठाकरशीकी पूछनेपर बम्बईमें भूकेश्वरकी दि० जैन मन्दिरमें स १९४२ में श्रीमद्भोजीने की।

२ देखिए प० बनारसीदासजीक समता रमला उरवता पद्यका विश्लेषण श्रीमद्भोजचन्द्र (गुजराती) पत्रिका ४३८।

३ आश्विनमासीकी कुछ पद्योंका विश्लेषण ऊपरोक ग्रन्थ में पत्रिका ५९३।

श्रीमद्भक्तिकी स्मरणशक्ति और आत्मज्ञान की । उपरोक्त बातों में ही उन्हें विषय-विषय प्रकारके बहुरूप शब्दों के नाम और उनके भाग भी उन्हें पढ़कर सुना दिये गये । बादमें उनकी आँखों पर चट्टी बाँध कर जो-जो ग्रन्थ उनके हाथ पर रखे गये उन सब ग्रन्थोंके नाम हाथोंसे टटोलकर उन्होंने बता दिये ।

श्रीमद्भक्तिकी इस अद्भुतशक्तिसी प्रभावित होकर उक्त समयके बम्बई हाईकोर्टके मुख्य न्यायाधीश सर जार्ज सॉरजेंटने उन्हें विलायत चलकर अवधान प्रयोग दिखानेकी इच्छा प्रगट की थी परन्तु श्रीमद्जीने इसे स्वीकार नहीं किया । उन्हें कीर्तिकी इच्छा नहीं थी बल्कि ऐसी प्रवृत्तिकी आत्मसकल्यार्थके मार्गमें बाधक जानकर फिर उन्होंने अवधान प्रयोग नहीं किये ।

महात्मा गांधी ने कहा था—

महात्मा गांधीने उनकी स्मरणशक्ति और आत्मज्ञानसे जो अपूर्व प्रेरणा प्राप्त की वह संक्षेपमें उन्हींके शब्दोंमें—

रायचन्द्रभाईके साथ मेरी भेंट जुलाई सन १८९१ में उस दिन हुई जब मैं विलायतसे बम्बई वापिस लौटा । इन दिनों समुद्रमें तूफान आया करता है इस कारण जहाज रातको देरीसे पहुँचा । मैं डाक्टर बैरिस्टर और अब रगनके प्रख्यात जौहरी प्राणजीवनदास महताके घर उतरा था । रायचन्द्रभाई उनके बड़े भाईके जमाई होते थे । डाक्टर सा (प्राणजीवनदास) ने ही परिचय कराया । उनके दूसरे बड़े भाई सवेरी रेवाशकर जगजीवनदासकी पहचान भी उसी दिन हुई । डाक्टर सा न रायचन्द्रभाईका 'कवि' कहकर परिचय कराया और कहा कवि होते हुए भी आप हमारे साथ व्यापारमें हैं आप ज़तमी और शतावधानी हैं । किसीन सूचना की कि मैं उह कुछ शब्द सुनाऊँ और वे शब्द चाहें किसी भी भाषाके हों जिस क्रमसे मैं बोलूँगा उसी क्रमसे व दुहरा जावगे मुझे यह सुनकर आश्चर्य हुआ । मैं तो उस समय जब्राव और विलायतसे लौटा था मुझे भाषाज्ञानका भी अभिमान था । मुझे विलायतकी हुवा भी कम नहीं लगी थी । उन दिनों विलायतसे आया मानो आकाशसे उतरा था । मैंने अपना समस्त ज्ञान उलट दिया और अलग अलग भाषाओके शब्द पहले तो मैंन लिख लिये क्योंकि मुझ वह क्रम कहाँ याद रहने वाला था ? और बादमें उन शब्दोंको मैं बाँध गया । उसी क्रमसे रायचन्द्रभाईने धीरेसे एकके बाद एक सब शब्द कह सुनाय । मैं राजी हुआ चकित हुआ और कविकी स्मरणशक्तिके विषयमें मेरा उच्च विचार हुआ । विलायतकी हुवाका असर कम पढनके लिए यह सुन्दर अनुभव हुआ कहा जा सकता है । कविके साथ यह परिचय बहुत आगे बढ़ा कवि सत्कारी जानी थ ।

मुझपर तीन पुरुषों गहरा प्रभाव डाला है—टासटॉय रस्किन और रायचन्द्रभाई । टासटॉयने अपनी पुस्तकों द्वारा और उनके साथ थोड़े पत्रव्यवहारसे रस्किनन अपनी एक ही पुस्तक अन्ट दिस लास्ट से— जिसका गुजराती नाम मैंन सर्वोदय रखा है और रायचन्द्रभाईने अपने गाढ़ परिचयसे । जब मस हिन्दूधर्म शका पैदा हुई उस समय उसके निवारण करनेमें मदद करने वाले रायचन्द्रभाई थे । सन् १८९३ में दक्षिण अफ्रीकामें मैं कुछ क्रिश्चियन सज्जनाके विधाष सम्पर्कमें आया । उनका जीवन स्वच्छ था । व पुस्त धर्मात्मा थे । अन्य धर्मियोंको क्रिश्चियन होनेके लिए समझाना उनका मुख्य व्यवसाय था । यद्यपि मेरा और उनका सम्बन्ध व्यावहारिक कार्योंके लेकर ही हुआ था तो भी उन्होंने मेरे आत्माके कार्याणके लिये चिन्ता करना शुरू कर दिया । उस समय मैं अपना एक ही कर्तव्य समझ सका कि जब तक मैं हिन्दूधर्मके रहस्यको पूरी तौरसे न जान ल और उससे मेरे आत्माको असतोष न हो जाय, तबतक मुझ अपना कुलधर्म कभी नहीं छोड़ना चाहिये । इसलिये मैंने हिन्दूधर्म और अन्य धर्मोंकी पुस्तकें पढ़ना शुरू कर दीं । क्रिश्चियन और इस्लामधर्मकी पुस्तकें पढ़ीं । विलायतसे अंग्रेज मिर्चके साथ पत्रव्यवहार किया । उनके समक्ष अपनी शिकायें रखीं तथा हिन्दुस्थानमें जिनके क्रूर मुझे कुछ भी ख़बर थी उनसे पत्रव्यवहार किया । उनमें रायचन्द्रभाई मुख्य थे । उनके साथ तो मेरा अच्छा सम्बन्ध ही हुआ था उनके प्रति सन भी था इसलिए उनसे जो भी

मिल सकें उसे लेना हीने विचार किया। संसारा नाम यह हुआ कि मुझ सागित मिली। हिन्दूधर्ममें यही जो चाहिये वह मिल सकता है। ऐसा सबको विश्वास हुआ। मेरी इस स्थितिके जिम्मेदार रामचन्द्रमाई हुए। उससे मेरा उनके प्रति कितना अधिक मांग होता चाहिये इसका शक कोम अनुमान कर सकते हैं।

इस प्रकार उसके प्रबल आत्मज्ञानके प्रभावके कारण ही महत्त्वा भाषीको सन्तोष हुआ और उन्होंने अस्मिन्निर्वर्तन नहीं किया।

और भी वर्णन करते हुये गाँधीजीने उनके बारेमें लिखा है

श्रीमदराजचन्द्र असाधारण व्यक्ति थे। उनका लेख उनके अनुभवके बिबु समान है। उन्हें पढ़ने वाले विचारनेवाले और उसके अनुसार आचरण करनेवालेको मोक्ष सुलभ होवे। उसकी कथायें भव पदों के ससारम उखाड़ीनता आये वह देहका मोह छोड़कर आत्मारथी बन।

इस परसे बाँचक देखते कि श्रीमद्के लेख अधिकारीके लिए उपयोगी हैं। सभी बाँचक उसम रस लक्ष्मी ले सकते। टीकाकारको उसकी टीकाका कारण मिलेगा परन्तु श्रद्धावान तो उसम से रस ही लूटेगा। उनके लेखोंमें सत निश्चय रहा है। ऐसा मुझे हमेशा भास हुआ है। उन्होंने अपना ज्ञान दिखानेके लिये एक भी बक्षर नहीं लिखा। लिखनेका अभिप्राय बाँचकका अपन आत्मानन्दमे भागीदार बनानका था। जिसे आत्मव्यक्ति टालता है जो अपना कतय जाननको उत्सुक है उसे श्रीमदके लेखोंमेंसे बहुत मिल जायगा ऐसा मुझे विश्वास है। फिर भले वह हिन्दू हो या अन्य धर्मी।

जो वैराग्य (अपुन अवसर एवो क्यारे आवसे ?) इस काव्यकी कड़ियोंम झलक रहा है वह मैंने उनके दो बचके शाड परिचयमें प्रतिक्षण उनम देखा था। उनके लेखोंकी एक असाधारणता यह है कि स्वयं जो अनुभव किया वही लिखा है। उसमें कही भी कृत्रिमता नहीं है। दूसरे पर प्रभाव डालनके लिय एक पंक्ति भी लिखी हो ऐसा मैंने नहीं देखा।

खाते बैठते सोते प्रत्येक क्रिया करते उनम बराब्र तो होता ही। किसी समय इस जगत्के किसी भी वैभवमें उन्हें मोह हुआ हो ऐसा मैंने नहीं देखा।

उनकी बाल धीमी थी और देखनेवाला भी समझ सकता कि चलते हुये भी वे अपने विचारमें प्रवृत्त हैं। आँखोंमें चमत्कार था अत्यंत तेजस्वी विह्वलता जरा भी नहीं थी। दृष्टिमें एकाग्रता थी। चेहरा मोलाकार होठ पतले नाक नोंकदार भी नहीं चपटी भी नहीं शरीर इकहरा कद मध्यम वर्ण वयाम देखाव शांत मर्तिका-सा था। उनके कण्ठम इतना अधिक माधुर्य था कि उन्हें सुनते हुए मनुष्य थके नहीं। चेहरा हंसमुख और प्रफुल्लित था जिस पर अन्तरानन्दकी छाया थी। भाषा इसनी परिपूर्ण थी कि उन्हें अपने विचार प्रगट करनेके लिये कभी शब्द ढूँढना पडा है ऐसा मझे याद नहीं। पत्र लिखते बैठें उस समय कदाचित् ही मैंने उन्हें शब्द बदलते देखा होगा फिर भी पढ़ने वालेको ऐसा नहीं लगेगा कि कही भी विचार अपूर्ण है या वाक्य-रचना खडित है अथवा शब्दोंके चुनावम कमी है।

यह वर्णन सयमीमे सम्भवित है। बाह्याङ्ग्यसे मनुष्य वीतरागी नहीं हो सकता। वीतरागता आत्मा की प्रसादी है। अनेक जन्मके प्रयत्नसे वह प्राप्त होती है और प्रत्येक मनुष्य उसका अनुभव कर सकता है। रागभावको दूर करनेका पुष्पाथ करनेवाला जानता है कि रागरहित होना कितना कठिन है। यह रामरहित दशा कवि (श्रीमद्) को स्वाभाविक थी ऐसी मेरे ऊपर छाप पडी थी।

मोक्षकी प्रथम पैडी वीतरागता है। जबतक मन जगत्की किसी भी वस्तुम फँसा हुआ है तबतक उसे मोक्षकी बात कैसे रहे ? और यदि रुचे तो वह केवल कामकी ही—अर्थात् जैसे हम लोगोंको अर्थ पाने का

१ श्रीमद्जी द्वारा म० गाँधीको उनका प्रश्नोंक उत्तरम लिखे गये कुछ पत्र, क्र० ५३० ५७० ७१७ श्रीमद् राजचन्द्र —ग्रंथ (शुद्धरात्री)

असह्य किन्तु किन्हीं संश्लेषण स्वयं कर लेते हैं। मात्र ऐसी कर्मप्रतिष्ठा की जायेगी जो अक्षय्य अनुसरण करनेवाले आचार्य तक आयेगी ही बहुत समय निकल जाय। अतः वैराग्य के बिना मोक्षकी लग्न नहीं होती। वैराग्यका तीव्र भाव कबिमें था।

व्यवहारकुशलता और धर्मपरायणताका जितना उत्तम मेल मैंने कबिमें देखा उतना किसी अन्यमें नहीं देखा।

गृहस्थाश्रम

स १९४४ माघ सुदी १२ को १ वर्षकी आयु में उनका पाणिग्रहणसंस्कार गांधीजीके परममित्र स्व. रेवाशंकर जगजीवनदास महताके बड़े भाई पोपटलालकी पुत्री श्रमकबाईके साथ हुआ था। इसमें दूसरोंकी इच्छा और अत्यन्त आप्रह्ण ही कारणरूप प्रतीत होते हैं^१। पूर्वोपाजित कर्मोंका भोग समझकर ही उन्होंने गृहस्थाश्रममें प्रवेश किया परन्तु इससे भी दिन-पर-दिन उनकी उदासीनता और वैराग्यका बल बढ़ता ही गया। आत्मकल्याणके इच्छुक तत्त्वज्ञानी पुरुषके लिए विषम परिस्थितियाँ भी अनुकूल बन जाती हैं अर्थात् विषमता में उनका पुरुषार्थ और भी अधिक निखर उठता है। ऐसे ही महारमा पुरुष दूसरोंके लिये भी मायप्रकाशक-दीपकका कार्य करते हैं।

श्रीमदजी गृहस्थाश्रममें रहते हुए भी अत्यंत उदासीन थे। उनकी दशा छहदालाकार प० दीकत-रामजी के गब्दोम गहो प गहम न रच ज्यों जलत भिन्न कमल है—जैसी निलप थी। उनकी इस अवस्थामें भी यही मान्यता रही कि कुटुम्बरूपी काजलकी कोठडीम निवास करनेसे ससार बढ़ता है। उसका कितना भी सुधार करो तो भी एका तवाससे जितना ससारका क्षय हो सकता है उसका शतांश भी उस काजलकी कोठडीम रहनेसे नहीं हो सकता क्योंकि वह कपायका निमित्त है और अनादिकालसे मोहके रहनेका पवत है^२। फिर भी इस प्रतिकूलता में व अपन परिणामोंकी परी सँभाल रखकर चले। यहाँ उनके अन्तरके भाव एक भ्रमक्षुको लिखे गये पत्रमें इसप्रकार व्यक्त हुए हैं—ससार स्पष्ट प्रीतिसे करनेकी इच्छा होती हो तो उस पुरुषन ज्ञानीके वचन सुने नहीं अथवा ज्ञानीके दर्शन भी उसने किये नहीं ऐसा तीव्रकर कहते हैं। ज्ञानी पुरुषके वचन सुननेके बाद स्त्रोका सजीवन शरीर अजीवनरूप भाव्यमान हुए बिना रहे नहीं। इससे स्पष्ट प्रमट होता है कि व अत्यन्त वैराग्यी महापुरुष थे।

सफल व्यापारी

व्यापारिक क्षमता और धर्मसाधनाका मेल प्रायः कम बैठता है परन्तु आपका धर्म-आत्मचिन्तन तो साथमें ही चलता था। वे कहते थे कि धर्मका पालन कुछ एकादशीके दिन ही पयषणम ही अथवा मदिरोम ही हो और दुकान या दरबारमें न हो ऐसा कोई नियम नहीं बल्कि ऐसा कहना धर्मतत्त्वको न पहचाननेके तुल्य है। श्रीमदजीके पास दुकान पर कोई न कोई धार्मिक पुस्तक और दैनिकी (डायरी) अवश्य होती थी। व्यापारकी बात पूरी होते ही फौरन धार्मिक पुस्तक खुलती या फिर उनकी वह डायरी कि जिसमें कुछ न कुछ मनके विचार वे लिखते ही रहते थे। उनके लेखोंका जो संग्रह प्रकाशित हुआ है उसका अधिकांश भाग उनकी नौजपोबीमेंसे लिया गया है।

श्रीमदजी सर्वाधिक विश्वासपात्र व्यापारीके रूपमें प्रसिद्ध थे। वे अपने प्रत्येक व्यवहारमें सम्पूर्ण प्रामाणिक थे। इतना बड़ा व्यापारिक काम करते हुये भी उसमें उनकी आसक्ति नहीं थी। वे बहुत ही

१ देखिये—श्रीमदराजचन्द्र (गुजराती) पत्र क्र० ३

२ श्रीमदराजचन्द्र (गुजराती) पत्र क्र० १०३

३ श्रीमदराजचन्द्र (गुजराती) पत्र क्र० ४५४

जिसने वे । सुन-सुनकर पहरेदार लता रकते थे । जयकी रो के प्रत्येक प्रकारके करके । यहाँ तककी है ।

एक आरब व्यापारी अपने छोटे भाईके साथ बम्बईमें भीतियोंकी बाइसका काम करता था । एक दिन छोटे भाईने सोचा कि मैं भी अपने बड़े भाईकी तरह मोतीका व्यापार करूँ । वह परदेशसे आया हुआ माल लेकर बाजारमें गया । वहाँ जाने पर एक दलाल उसे श्रीमदजीकी दुकानपर लेकर पहुँचा । श्रीमदजीने बड़े आँखी तरह परखकर देखा और उसके कहे अनुसार रकम चुकाकर ज्योंका त्यों माल एक और उछाकर रख दिया । उधर घर पहुँचकर बड़े भाईके जानेपर छोटे भाईने व्यापारकी बात कह सुनाई । अब जिस व्यापारीका वह माल था उसका पत्र इस आरब व्यापारीके पास उसी दिन आया था कि अमुक भावसे नीचे माल मत बेचना । जो भाव उसने लिखा था वह बाल बाजार भावसे बहुत ही ऊँचा था । अब यह व्यापारी सो बबरा गया क्योंकि इसे इस सौदेमें बहुत अधिक नुकसान था । वह क्रोधमें आकर बोल उठा—अरे ! मुझे यह क्या किया ? मुझे तो दिवाला ही निकालना पड़ेगा ।

आरब-व्यापारी हौफता हुआ श्रीमदजीके पास दौड़ा हुआ आया और उस व्यापारीका पत्र पढ़वाकर कहा—साहब मझ पर क्या करो बरना मैं गरीब आदमी बरबाद हो जाऊँगा । श्रीमदजीने एक और ज्यों का त्यों बधा हुआ माल दिखाकर कहा—भाई तुम्हारा माल यह रक्खा है । तुम खुशीसे ले जाओ । यों कहकर उस व्यापारीका माल उसे दे दिया और अपने पैसे ले लिये । मानो कोई सौदा किया ही नहीं था ऐसा सोचकर हजारोंके लाभकी भी कोई परबाह नहीं की । आरब-व्यापारी उनका उपकार मानता हुआ अपन घर चला गया । यह आरब व्यापारी श्रीमदको खुदाके पैगम्बरके समान मानने लगा ।

व्यापारिक नियमानुसार सौदा निश्चित हो चुकने पर वह व्यापारी माल वापिस लेनेका अधिकारी नहीं था परन्तु श्रीमदजीका हृदय यह नहीं चाहता था कि किसीको उनके द्वारा हानि हो । सचमुच महात्माओंका जीवन उनकी कृतिमें व्यक्त होता ही है ।

इसीप्रकारका एक दूसरा प्रसंग उनके करुणामय और निस्पृही जीवनका ज्वलत उदाहरण है

एक बार एक व्यापारीके साथ श्रीमदजीने हीरोका सौदा किया । इसमें ऐसा तम हुआ कि अमक समयमें निश्चित किये हुये भावसे वह व्यापारी श्रीमदको अमक हीरे दे । इस विषयकी चिट्ठी भी व्यापारीन लिख दी थी । परन्तु हुआ ऐसा कि मुद्दतके समय उन हीरोकी कीमत बहुत अधिक बढ़ गई । यदि व्यापारी चिट्ठीके अनुसार श्रीमदको हीरे दे तो उस बेचारेको बड़ा भारी नुकसान सहन करना पड़े अपनी सभी सम्पत्ति बेच देनी पड़े ! अब क्या हो ?

इधर जिस समय श्रीमदजीको हीरोका बाजार-भाव मालम हुआ उस समय वे शीघ्र ही उस व्यापारी की दुकानपर जा पहुँच । श्रीमदजीको अपना दुकानपर आये देखकर व्यापारी बबराहटम पड़ गया । वह चिढ़गिजाते हुए बोला—रायचंदभाई हम लोगोंके बीच हुए सौदेके सम्बन्धमें मैं खब ही चिन्तामें पड़ गया हूँ । मेरा जो कुछ होना हो वह भले हो परन्तु आप बिस्वास रखना कि मैं आपको आजके बाजार भावसे सौदा चुका दूँगा । आप जरा भी चिन्ता न करें ।

यह सुनकर राजचन्द्रजी करुणामयी आवाजमें बोले बाह ! भाई बाह ! मैं चिन्ता क्यों न करूँ ? तुमको सौदेकी चिन्ता होती हो तो मुझे चिन्ता क्यों न होनी चाहिये ? परन्तु हम दोनोंकी चिन्ताका मूल कारण यह चिट्ठी ही है न ? यदि इसको ही फाड़कर फक द तो हम दोनोंकी चिन्ता मिट जायगी ।

यों कहकर श्रीमद राजचन्द्रने सहजभावसे वह दस्तावेज फाड़ डाला । तत्पश्चात् श्रीमदजी बोले “भाई, इस चिट्ठीके कारण तुम्हारे हाथपाँव बंधे हुए थे । बाजारभाव बढ़ जानेसे तुमसे मेरे छठ सत्तर हजार

कैसे किया जा सकता है ? परन्तु राजचन्द्र ब्रह्म ही सकता है, ब्रह्म नहीं !

यह व्यापारी कृतज्ञ-भावसे श्रीमद्जी और स्तब्ध होकर देखता ही रहा ।

भविष्यवाणी, निम्निसंज्ञानी

श्रीमद्जीका ज्योतिष-सम्बन्धी ज्ञान भी प्रखर था । वे जन्मकुंडली वषट्क एवं अन्य विद्वत् देखकर भविष्यकी सूचना कर देते थे । श्रीजूठाभाई (एक मुमक्षु) के मरणके बारेमें उन्होंने २१ मास पूर्व स्पष्ट बताया था । एक बार स १९५५ की चत्र वदी ८ को सोरजीमें दोपहरके ४ बजे पूनविद्याके आकाशमें काले बादल देखे और उन्हें दुष्काल पड़नेका निम्निसं जानकर उन्होंने कहा कि अशुभको सन्निपात हुआ है । इस वर्ष १९५५ का चौमासा कोरा रहा—वर्षा नहीं हुई और १९५६ में मयकर दुष्काल पड़ा । वे दूसरेके मनकी बातको भी सरलतासे जान लेते थे । यह सब उनकी निमल आत्मशक्तिका प्रभाव था ।

कवि-लेखक

श्रीमद्जीम अपन विचारोंकी अभिव्यक्ति पद्यरूपमें करनेकी सहज क्षमता थी । उन्होंने सामाजिक रचनाओमें—स्त्रीनीतिबोधक सद्बोधघातक आय प्रजानी पढती हुसरकला बघारवा विषे सद्गुण सुनीति सत्य विष आदि अनेक रचनाएँ केवल ८ वर्षकी वयम लिखी थीं जिनका एक संग्रह प्रकाशित हुआ है । बचकी आयुमें उन्होंने रामायण और महाभारतकी भी पद्य रचना की थी जो प्राप्त नहीं हो सकी । इसके अतिरिक्त जो उनका मूल विषय आत्मज्ञान था उसमें उनकी अनेक रचनाएँ हैं । प्रमुखरूपसे आत्म सिद्धि (१४२ दोह) अमय तत्त्वविचार भक्तिना वीस दोहरा ज्ञानमीमासा परमपदप्राप्तिनी भावना (अपव अवसर) मूळभाग रहस्य जिनबाणीनी स्तुति बारह भावना और तृष्णानी विचित्रता हैं । अन्य भी बहुत सी रचनाएँ हैं जो भिन्न भिन्न वर्षोंम लिखी हैं ।

आत्मसिद्धि—शास्त्रकी रचना तो आपन मात्र डेढ़ घटम श्री सौभागमाई डंगरमाई आदि मुमुक्षुओंके हिताय नडियादम आश्विन वदी १ (गुजराती) गुरुवार स १९५२ को २९व वर्षमें लिखी थी । यह एक निस्संदेह धर्मभागकी प्राप्तिम प्रकाशरूप अद्भुत रचना है । अंग्रेजीम भी इसके गद्य-पद्यात्मक अनुवाद प्रगट हो चुके हैं ।

गद्य-लेखनमें श्रीमद्जीम पुष्पमाला भावनाबोध और मोक्षमाला की रचना की । यह सभी सामग्री पठनीय विचारणीय है । मोक्षमाला उनकी अत्यंत प्रसिद्ध रचना है जिसे उन्होंने केवल १६ वर्ष ५ मासकी आयुमें मात्र ३ दिनमें लिखी थी । इसमें १८ पाठ हैं । कथनका प्रकार विद्याल और तत्त्वपर्यण है ।

उनकी अर्थ करनेकी शक्ति भी बड़ी गहन थी । भगवत्कुन्दकुन्दचार्यके पचास्तिकाय—ग्रन्थकी मूल साध्याओंका उन्होंने अविकल गुजराती अनुवाद किया है^१ ।

सहिष्णुता

विरोधमें भी सहनशील होना महापुरुषोंका स्वाभाविक गुण है । यह बात यहाँ घटित होती है । जैन समाजके कुछ लोगोंने उनका प्रबल विरोध किया निन्दा की फिर भी वे अटल शांत और भीम रहे । उन्होंने एक बार कहा था 'दुनिया तो सदा ऐसी ही है । जानियोंको जीवित हों तब कोई पहचानता नहीं वह यहाँ

१ देखिये—दैनिक नौधसे लिया गया कथन पत्र क ११६ ११७ (श्रीमद्भारतचन्द्र गुजराती)

२ आत्मसिद्धि के अंग्रेजी अनुवादमें Atmaiddhi Self Realization और Self Fulfilment प्रगट हुए हैं । संस्कृत-भाषा भी छपी है ।

३ देखिये—श्रीमद्भारतचन्द्र गुज पत्रक ७६६ । उनकी सभी प्रमुख—साहित्यीका संकलन 'श्रीमद्भारतचन्द्र'—ग्रन्थमें किया गया है ।

किस कि आनीके फिर घर लादियोंकी बार पड़े वह भी कम और आनीके घरके बाद उसके माझी बरबारकी भी पूजे ।

एकान्तवास

मोहमयी (बम्बई) नगरीमें व्यापारिक काम करते हुए श्री श्रीमदजी ज्ञानाराधना तो करते ही रहते थे । यह उनका प्रमुख और अनिवार्य काम था । उद्योग-रत जीवनन सात और स्वस्थ चित्तसे पुनर्वास आत्म वाचना करना उनके लिये सहज हो चला था फिर भी बीच बीचमें विशेष अवकाश लेकर वे एकान्त स्थान कीछ या पर्वतमें पहुँच जाते थे । वे किसी भी स्थानपर बहुत गुप्त रूपसे जाते थे । वे नहीं चाहते थे कि किसीके परिचयमें आया जाय फिर भी उनकी सुगन्धी छिप नहीं जाती थी । अनेक जिज्ञासु भ्रमर उनका अन्वेषण समवचन सुननेकी इच्छासे पीछे-पीछ कही भी पहुँच ही जाते थे और सत्समागमका लाभ प्राप्त कर लेते थे । गुजरातके चरोतर ईडर आदि प्रदेशमें तथा सौराष्ट्र क्षेत्रके अनेक शान्तरथानोंमें उनका गमन हुआ । आपके समागमका विशेष लाभ जिन्हें मिला उनमें मनिश्री लल्लुजी (श्रीमदलधुराजस्वामी) मुनिश्री देव करणजी तथा सायलाके श्री सौभागभाई अम्बालालभाई (लभात) जूठाभाई (अमदाबाद) एवं डगरभाई मुख्य थे ।

एक बार श्रीमदजी स १९५५ में जब कुछ दिन ईडरमें रहे तब उन्होंने डॉ प्राणजीवनदास महेशा (जो उस समय ईडर स्टेटके चीफ मडिकल ऑफीसर थे और सम्बन्धकी दृष्टिसे उनके श्वसुरके भाई होते थे) से कह दिया था कि उनके आनकी किसीको खबर न हो । उस समय वे नगरमें केवल भोजन लेन जितन समयके लिए ही रहते शेष समय ईडरके पहाड और जंगलमें बिताते ।

मुनिश्री लल्लुजी श्रीमोहनलालजी तथा श्री नरसीरखको उनके वहाँ पहुँचनेके समाचार मिल गय । वे शीघ्रतासे ईडर पहुँचे । श्रीमदजीको उनके आगमनका समाचार मिला । उन्होंने कहलवा दिया कि मुनिश्री बाहरसे बाहर जगलमें पहुँच—यहाँ न आव । साधुगण जगलमें चले गय । बादमें श्रीमदजी भी वहाँ पहुँचे । उन्होंने मुनिश्री लल्लुजीसे एकान्तमें अचानक ईडर आनेका कारण पछा । मनिश्रीने उत्तर में कहा कि हम लोग अमदाबाद या लभात जानवाले थे यहाँ निवृत्ति क्षत्रम आपके समागममें विशेष लाभकी इच्छासे इस ओर चले आये । मुनि देवकरणजी भी पीछ आते हैं । इस पर श्रीमदजीन कहा— आप लोग कल यहाँसे विहार कर आव देवकरणजीको भी हम समाचार भिजवा दते हैं व भी अयत्र विहार कर जावगे । हम यहाँ गत रूपसे रहते हैं—किसीके परिचयमें आनेकी इच्छा नहीं है ।

श्री लल्लुजी मुनिन मन्त्र निवदन किया— आपकी आज्ञानुसार हम चले जावगे परन्तु मोहनलालजी और नरसीरख मनिश्रीको आपके दशन नहीं हुय हैं आप आज्ञा कर ता एक दिन रुककर चले जाव । श्रीमदजीन इसकी स्वीकृति दी । दूसरे दिन मुनियोग देखा कि जगलमें आज्ञावृक्षके नाबे श्रीमदजी प्राकृतभाषाकी शगाथाओंका तन्मय होकर उच्चारण कर रहे हैं । उनके पहुँचनेपर भी आवा गण्टे तक वे गायय बोलते ही रहे और ध्यानस्थ हा गए । यह वातावरण देखकर मनिगण आत्मविभोर हो उठे । थोड़ी देर बाद श्रीमदजी

* १ मा भज्जह मा रज्जह मा दुस्सह इट्ठणिट्ठअत्थसु ।

धिरमिच्छह जइ चित्त विवित्तसाणप्पसिद्धीए ॥४८॥

२ जं किप्पि वि चित्तो गिरीहसिती हवे जदा साह ।

लद्धणय एयत्त तदाहु त णिच्चय ज्ञाण ॥ ५५ ॥

३ मा बिट्ठह मा अपह मा चित्तह किं वि जेण होइ विरो ।

अप्पा अप्पम्मि रओ इणमेव पर हवे ज्ञाण ॥ ५६ ॥

(इत्यस्यैवम्)

—श्रीमदजीने यह बहुद्वयसमूह श्रम ईडरके कि जैन शास्त्र अन्वयसे स्वयं निकलवाया था ।

मौनिकों को भी 'मौनिक' कहकर समझे उन्हें । मुनिकों के विचारों कि समुदायिक-निष्ठा के लिए
कौन से कष्टों से तो निष्ठापूर्वक से चले ही गये । बोली और इतर-उतर हुईकर मुनिकों को उपदेश दिये गये ।

उसी दिन सायको मुनि देवकरणजी भी नहीं पहुँच गये । सभीको श्रीमद्जीने महाक के ऊपर स्थित
विष्णु, शैलानन्दर मन्दिरों के दर्शन करनेकी आज्ञा दी । श्रीराम-विनम्रिमाके दशमोत्सव मुनिकों को परम
उत्सव प्राप्त हुआ । इसके परवात् तीन दिन और भी श्रीमद्जीके उत्सवमागका काम उन्होंने उठाया ।
जिसमें श्रीमद्जीने उन्हें 'इत्यसग्रह' और 'आत्मानुशासन'—ग्रन्थ पुरे पढ़कर स्वाध्यायके रूपमें सुनाये एवं आत्म
भी कल्याणकारी बोध दिया ।

अत्यन्त जाग्रत आत्मा ही परमात्मा बनता है परम बीतराग दशाको प्राप्त होता है । इन्हीं अन्तर
भावोंके साथ आत्मस्वरूपकी ओर ललक करते हुए एक बार श्रीमद्जीने अहमदाबादमें मुनिभी लालजी (पू
लघुराजस्वामी) तथा श्रीदेवकरणजीको कहा था कि हममें और बीतरागमें भेद गिनना नहीं हममें और
श्री महावीर भगवानमें कुछ भी अन्तर नहीं केवल इस कुतका फेर है ।

मत—मतान्तरके आप्रहसे दूर

उनका कहना था कि मत—मतान्तरके आप्रहसे दूर रहन पर ही जीवनमें रागद्वेषसे रहित हुआ जा
सकता है । मतोंके आप्रहसे निजस्वभावरूप आमपमकी प्राप्ति नहीं हो सकती । किसी भी जाति या वैष्यके
साथ भी धमका सम्बन्ध नहीं

जाति वैषयो भद नहि कहाँ माग जो होय ।
साध ते मुक्ति लहे एमा भद न कोय ॥

(आत्मचिद्धि १७)

—जो मोक्षका माग कहा गया है वह हो तो किसी भी जाति या वैषसे मोक्ष होब इसमें कुछ भेद
नहीं है । जो साधना करे वह मुक्तिपव पावे ।

आपने लिखा है— मूलतः वमें कही भी भद नहीं है । मात्र दृष्टिका भेद है ऐसा मानकर आपस
समझकर पवित्र धर्ममें प्रवृत्ति करना । (पुष्पमाला १४ पृ० ४)

तू चाहे जिस धमको मानता हो इसका मुझ पक्षपात नहीं मात्र कहनेका तात्पर्य यह कि जिस
मागसे ससारमलका नाश हो उस भक्ति उस धर्म और उस सदाचारका तू सेवन कर । (पु मा १५ पृ ४)
दुनिया मतभदके बधनसे तत्त्व नहीं पा सकी । (पत्र क्र २७)

उन्होंने प्रीतम अला छोटम कबीर सुन्दरदास सहजानन्द मुक्तानन्द नरसिंह महेंद्रा आदि सन्तोंकी
वाणीको जहाँ-तहाँ आदर दिया है और उन्हें मार्गानुसारी जीव (तत्त्वप्राप्तिके योग्य आत्मा) कहा है । इसलिए
एक जगह उन्होंने अत्यन्त मध्यस्थतापूर्वक आध्यात्मिक-दृष्टि प्रगट की है कि 'मैं किसी गण्डमें नहीं' परन्तु
आत्मामें हूँ ।

एक पत्रमें आपने दर्शाया है— जब हम जैनशास्त्रोंको पढ़नेके लिए कहें तब जैनी होनेकी लिए नहीं
कहते जब वैदिकशास्त्र पढ़नेके लिए कहें तो वेदानी होनेके लिए नहीं कहते । इसीप्रकार अन्य शास्त्रोंको बाँधनेके
लिए कहें तब अन्य होनेके लिए नहीं कहते । जो कहते हैं वह केवल तुम सब लोगोको उपदेश—पढ़नेके लिए
ही कहते हैं । जैन और वैदानी आदिके भेदका त्याग करो । आत्मा वैसा नहीं है^२ ।

१ देखिए इसीप्रकारके विचार—

पक्षपाती न मैं बीर न द्वयः क्षपिआदिषु ।

मुक्तिमद्वर्षनं मय्य तस्य काय परिग्रह ॥ (हरिवंशपुरी)

२ श्रीमद्भगवद्गीता (गुणक) पत्र क्र० २५८

अतः श्री अनुभवपूर्वक ज्ञाने निर्वैयर्थ्यताका उत्पत्तिको स्वीकार किया है^१। अहो ! सर्वोत्कृष्ट आनन्दसम्यग् सम्मान अहो ! उस सर्वोत्कृष्ट अन्तरसमयक मार्गके मूल सर्वज्ञदेव, अहो ! उस सर्वोत्कृष्ट आनन्दसम्यग् सुप्रतीति करुनेवाले परमकृपाळु सद्गुरुदेव—इस विषय सर्वकाल तुम अवगत बतों जयवत बतों^२।

विनीतिन और भग-क्षण उनकी वैराग्यवृत्ति वर्धमान हो बली। अतन्मपुन निखर उठ। दोतराग आनन्दी अकिरल उपासना उनका ध्येय बन गई। वे कहते गये और सहजभावसे कहते गये— जहाँ-तहाँ से सम्पन्न हो रहित होना ही मेरा धर्म है^३।

निर्मल सम्यग्दर्शनकी प्राप्तिमें उनके उद्गार इस प्रकार निकले हैं—

ओयणीसर्से ने सुखतालीसे
समकित श्रुत प्रकाशु रे
अत अनुभव बधती दशा
निज स्वरूप अवभाशु रे।

धय रे दिवस आ अहो !

(हा नों १६३ क्र ३२)

सौख्यस उपकार-अवतना

हे सर्वोत्कृष्ट सुख हेतुभूत सम्यग्दर्शन ! तुझ अत्यन्त भक्तिपक्व नमस्कार हो। इस अनावि अनन्त ससारमें अनन्त अनन्त जीव तेरे आश्रय बिना अनन्त अनन्त दुःख अनुभवते हैं। तेरे परमानग्रहसे स्वस्वरूपम कवि हुई। परमवीतराग स्वभावके प्रति परम निश्चय आया। कृतकृत्य होनेका माग ग्रहण हुआ।

हे जिन वीतराग ! तुम्ह अत्यन्त भक्तिसे नमस्कार करता हूँ। तुमने इस पामर पर अनत अनत उपकार किया है।

हे कुन्दकुन्दादि आचार्यों ! तुम्हारे वचन भी स्वरूपानुसंधानम इस पामरको परम उपकारभूत हुए हैं। इसके लिए मैं तुम्हें अतिशय भक्तिपूर्वक नमस्कार करता हूँ।

हे श्री सोभाग ! तेरे सत्समागमके अनुग्रहसे आत्मदशाका स्मरण हुआ। अत तुझ नमस्कार करना हूँ। (हा नों २/४५ क्र २)

परमनिवृत्तिरूप कामना / चिन्तना—

उनका अन्तरङ्ग गृहस्थावास-व्यापारादि कार्यसे छटकर सर्वसगपरित्याग कर निग्रन्थदशाके लिए छटपटाने लगा। उनका यह अन्तर आशय उनकी हाथनीष परसे स्पष्ट प्रगट होता है —

हे जीव ! असारभूत लगनवाले ऐसे इस व्यवसायसे अब निवृत्त हो निवृत्त ! उस व्यवसायक करममें चाहे जितना बलवान प्रारब्धोदय दीखता हो तो भी उससे निवृत्त हो निवृत्त ! जो कि श्रीसवज्ञने कहा है कि चौबहव गुणस्थानवर्ती जीव भी प्रारब्ध भोग बिना मुक्त नहीं हो सकता फिर भी तू उस उदयके आश्वरूप होनेसे अपना दोष जानकर उसका अत्यन्त तीव्ररूपमें विचारकर उससे निवृत्त हो निवृत्त ! (हा नों १११ क्र ४४)

हे जीव ! अब तू सग निवृत्तिरूप काकरी प्रतिज्ञा कर प्रतिज्ञा कर ! केवलसगनिवृत्तिरूप प्रतिज्ञाका विशेष अवकाश दिखाई न दे तो अंशसगनिवृत्तिरूप इस व्यवसायका त्याग कर ! जिस ज्ञानदशाम त्यागात्याग कुछ

१ श्रीमद्राजचन्द्र शिक्षापाठ ९५ (तत्त्वावबोध १४) तथा पत्र क्र ५९६

२ हाथनीष ५/५२ क्रम २३ श्रीमद्राजचन्द्र (बुद्ध)

३ पत्र क्र ३७ श्रीमद्राजचन्द्र

सम्भावित नहीं उस ज्ञानवाणी सिद्धि है जिसमें ऐसा है। सर्वसमस्तत्व वस्तु अल्पकाल भी भोगेवा उसे सम्पूर्ण जगत् प्रसन्न करने वाला है। तुझे बाधा नहीं होती। ऐसा ही है। तुझे सर्वज्ञाने निवृत्तिकी ही प्रशस्त कहें। कारण कि मनुष्यमादि सर्व परमपुरुषोंने अन्तमें ऐसा ही किया है। (हा नों १। १०२ क ४५)

राग द्वेष और अज्ञानका आत्यंतिक अभाव करके जो सहज शब्द आत्मस्वरूपमें स्थित हुए वही स्वरूप हमारे स्मरण ध्यान और प्राप्त करने योग्य स्थान है। (हा नों २। ३ क १)

सर्व परभाव और विभावे व्यावृत्त निज स्वभावके भान सहित अवलम्बित विदेहीवत् जिनकल्पीवत् विचरते पुरुष भगवानके स्वरूपका ध्यान करते हैं। (हा नों ३। १७ क १४)

मैं एक हूँ असम हूँ सर्व परभावे मुक्त हूँ असत्यप्रदेशात्मक निजअवगाहनाप्रमाण हूँ। अजन्म अजर अमर शाश्वत हूँ। स्वपर्यायपरिणामी सममात्मक हूँ। शब्द चैतन्यमात्र निर्विकल्प दृष्टा हूँ। (हा नों ३। २६ क ११)

मैं परमशुद्ध अखंड चिदात्मा हूँ अचिदात्माके सयोगरसका यह आभास तो देखो। आश्चर्यवत् आश्चर्यरूप घटना है। कुछ भी अन्य विकल्पका अवकाश नहीं स्थिति भी ऐसी ही है। (हा नों २। ३७ क १७)

इसप्रकार अपनी आत्मदशाको समालोचन व बढते रहे। आपन स १९५६ म व्यवहार सम्बन्धी सब उपाधिले निवृत्ति लेकर सबसगपरित्यागरूप दीक्षा धारण करनेकी अपनी माताजीसे आज्ञा भी ले ली थी। परन्तु उनका शारीरिक स्वास्थ्य दिन-पर-दिन बिगड़ता गया। उदय बलवान है। शरीरको रोगन आ घरा। अनेक उपचार करनेपर भी स्वास्थ्य ठीक नहीं हुआ। इसी बिबलाता म उनके हृदयकी गंभीर रक्त बाल उठी अत्यन्त त्वरासे प्रवास परा करना था वहाँ बीचम सेहूराका मस्त्रल आ गया। सिर पर बहुत बोझ था उसे आत्मवीर्यसे जिसप्रकार अपकालम सहन कर लिया जाय उस प्रकार प्रयत्न करते हुए, पैरोंन निकाचित उदयरूप थकान ग्रहण की। जो स्वरूप है वह अन्यथा नहीं होता वही अद्भुत आश्चर्य है। अभ्यावाध स्थिरता है।

अन्त समय

स्थिति और भी गिरती गई। शरीरका वजन १३२ पौंडसे घटकर मात्र ४३ पौंड रह गया। शामद उनका अधिक जीवन कालको पसन्द नहीं था। देहत्यागक पहले दिन शामको अपने अपने छोटेभाई मन सुखराम आदिसे कहा— तुम निश्चित रहना यह आमा शाश्वत है। अवश्य विशेष उत्तम शक्तिको प्राप्त होगा तुम शान्ति और समाधिरूपसे प्रवर्तना। जो रत्नमय ज्ञानवाणी इस देहक द्वारा कही जा सकती थी वह कहनेका समय नहीं। तुम पुष्टपाथ करना। रात्रिको २॥ बजे वे फिर बोले— निश्चित रहना भाईका समाधिमरण है। और अवसानक दिन प्रातः पीने नौ बजे कहा मनसुख दुखी न होना मैं अपने आत्म स्वरूपम लीन होता हूँ। और अन्तम उस दिन स १९५७ चत्र वदी ५ (गुज) मंगलवारको दोपहरके दो बजे राजकोटम उनका आत्मा इस नश्वर देहको छोड़कर चला गया। भारतभूमि एक अनुपम तत्त्वज्ञानी सन्तको खो बैठी।

उनके देहावसानके समाचार सुनकर मुमुक्षुओंके चित्त उदास हो गये। वसंत मरझा गया। निस्संदेह श्रीमद्जी विश्वको एक महान विभूति थे। उनका शीतरागमार्ग-अकाशक अनुपम वचनामृत आज भी जीवनको अमरत्व प्रदान करनेके लिए विद्यमान है। धर्मजिज्ञासु बन्धु उनके वचनोंका लाभ उठावें।

श्री जगन्नाथस्वामी (प्रभुजी) ने उनके प्रति अपना हृदयोद्गार इन शब्दोंमें प्रगट किया है 'अवश्यामय परमार्थके दृढ़ आग्रहरूप अनेक सुख सुलभुल्लेखोंके प्रसंग दिसाकर इस वासके दोष दूर करनेमें



नमः सर्वज्ञाय

श्रीरायचन्द्रजैनज्ञानमालायां
श्रीमल्लिवेणसुरिप्रणीता

स्याद्वादमञ्जरी

कलिकालसर्वज्ञश्रीहेमचन्द्राचार्यविरचिता

अन्ययोगव्यवच्छेदद्वात्रिंशिकास्तवनटीका
हिन्दीभाषानुवादसहिता ।

टीकाकारस्य मंगलाचरणम्

यस्य ज्ञानमनन्तवस्तुविषयं यं पूज्यते वैवर्तै-
नित्यं यस्य वचो न दुर्मयकृतं कोलाहलरूप्यते ।
रागद्वेषमुल्लिख्यं च परिषत् विज्ञा अणाद्येन सा
स श्रीवीरविभूविषूतकलुषां बुद्धिं विधत्ता मम ॥ १ ॥
निस्सीमप्रतिभैकजीवितधरो निःशेषभूमिस्पृशा
पुण्यौघेन सरस्वतीसुरमुखं स्वाङ्गेकलुषौ वधत् ।
यं स्याद्वादमसाधयन् निजवपुर्वृष्टान्ततः सोऽस्तु मे
सर्वबुद्ध्याम्बुनिधिप्रबोधविषये श्रीहेमचन्द्रं प्रभु ॥ २ ॥
ये हेमचन्द्रं मुनिमेतदुक्तप्रार्थयन्ति वामिषतः श्रयन्ते ।
सम्प्राप्य ते गौरवमुज्ज्वलानां पदं कलानामुचितं भवन्ति ॥ ३ ॥

टीकाकारका मंगलाचरणम्

अर्थ—जो अनन्त वस्तुओंको जानते हैं वेधों द्वारा पूजे जाते हैं जिनके वचन सुनकर कोलाहलसे
लुप्त नहीं होते तथा जिन्होंने रागद्वेष प्रमाण सन्धियोंकी सहायता से अणु परास्त कर दिया है, ऐसे श्रीराम
मेरी बुद्धि निमग्न करें ॥ १ ॥

समस्त अण्वलोककर्त्री प्राणियोंके पुण्य प्रदायक श्रीराम प्रदत्तारूप प्राणोंके चारक सरस्वती और
बुद्ध्याधिकारी अपने शरीररूपमें धारण करते हुए जिन्होंने अपने शरीरके वृष्टान्तसे ही स्वभावके सिद्धांतको
सिद्ध कर दिखाया है—जिन्होंने एक ही शरीरमें परस्पर मिलन शस्त्रधारी और सुरमुखके चारक करनेसे
एक ही पदार्थको परस्पर मिलन अनेक चमकोंका चारक सुचित किया है—ऐसे हेमचन्द्रप्रभु मेरी सर्वबुद्धिरूपी
कणुप्रणीत विभूबुद्धि करें ॥ २ ॥

जो शीघ्र इस सम्पत्के अध्ययनके सहाने हेमचन्द्रमुनिसे आशय लेते हैं, वे उज्ज्वल कलाओंके गौरव-
को प्राप्त करने योग्य पदको प्राप्त करते हैं ॥ ३ ॥

मस्तर्भरति ससिबेहि इति मे येनैयमासस्तुते
विर्भावो विवृतिं प्रसिद्ध्यति जगत्प्रारम्भसम्भाषना ।
यथा विस्मृतमोक्षयो स्फुरति यत् सारस्वत आश्रयतो
मन्त्र श्रीउदयप्रभेतिस्वतारम्यो समाहर्निषत् ॥ ४ ॥

अवतरणिका

इह हि विषमदुःखमाररजनिमिरसिरस्कारभास्करानुकारिणा वसुधातलावतीर्णसुधा
सारिणीदेश्यदेशनावितानपरमाहतीकृतश्रीकुमारपालक्षमापालप्रवर्तिताभयदानाः भवानजीवातुस
जीवितनानाजीवप्रदत्ताशीर्वादमाहात्म्यकल्पावधिस्थायिविशदयशशरीरेण निरवद्यचातुर्विध
निर्माणैकमङ्गला श्रीहेमचन्द्रसूरिणा जगत्प्रसिद्धश्रीसिद्धसेनविवाकरविरचितद्वात्रिंशद्वात्रिंशिका-
नुसारि श्रीवर्धमानजिनस्तुतिरूपमयोगव्यवच्छेद-अन्ययोगव्यवच्छेद-आभिधानं द्वात्रिंशिकाद्वितय
विद्वज्जनमनस्तत्त्वावबोधनिबन्धनं विद्वत् । तत्र च प्रथमद्वात्रिंशिकाया सुखोन्नेयत्वाद्
तद्व्याख्यानमुपेक्ष्य द्वितीयस्यास्तस्या निम्नोपदुर्बादिपरिषदभिक्षेपदक्षाय कतिपयपदार्थविव
रणकरणेन स्वस्तुतिबीजप्रबोधविधिर्विधीयते । तस्याश्चेदमादिकान्यम्—

हे सरस्वती माता । तुम मेरे हृदयमें निवास करो जिससे मैं आप्तस्तुति (द्वात्रिंशिका) की
व्याख्या (स्याद्वादमंजरी) की प्रारम्भ कर सकूँ । जयवा नहीं मैं भूल गया क्योंकि श्रीउदयप्रभ —
एकनासे मनोहर शाश्वत सरस्वतीका मन्त्र तो दिन रात मेरे ह्रोडोंमें स्फुरित हो ही रहा है । (उदयप्रभ
टीकाकारके गुरुका नाम है । यहाँ टीकाकार गरुडकिते वश होकर कहन ह कि गरुडमरणके प्रभावसे सरस्वती
माता स्वयं मेरे हृदयमें विराजमान है अतएव सरस्वती मातासे प्रायना करनेकी आवश्यकता ही नहीं
रहती ।) ॥ ४ ॥

अवतरणिका

अथ—इस लोकमें दुषमा आरा (पञ्चमकाल देखिये परिशिष्ट [क]) की रात्रिक अधकारका दूर
करनेके लिए सूर्यके समान तथा पृथ्वीतलपर उत्तरकर आसी हुई जमूत-नदीके समान धर्मोपदेश द्वारा
परम बाह्य बनाये हुए कुमारपाल राजाकी जगद्वानरूप जावनौषधिसं जीवनको प्राप्त करनेवाले
प्राप्तिमेंके आशीर्वादके माहात्म्यमें कल्पकालपर्यन्त स्थायी निमल यशरूपी शरीरको धारण करनेवाले
सुधाचार विद्याधी (लक्षण ज्ञान साहित्य तज) की निर्दोष रचना करनेके लिए ब्रह्माके समान ऐसे
श्रीहेमचन्द्रसूरित जगत्प्रसिद्ध श्रीसिद्धसेनविवाकरद्वारा रचित द्वात्रिंशद्वात्रिंशिका का अनुसरण
करनेवाली श्रीवर्धमान जिनेंद्रकी स्तुतिरूप विद्वानोंको तत्त्वज्ञान प्रदान करनेवाली अयोगव्यवच्छेद तथा
अन्ययोगव्यवच्छेद नामकी दो बत्तीसियोंकी रचना की है । तात्पर्य यह कि सिद्धसेनविवाकरकी बत्तीस
श्लोकोकी रचनाका अनुसरण करके हेमचन्द्रसूरिने भी दो बत्तीसियाँ बनायी हैं । अयोगव्यवच्छेद
ब्रह्मक बत्तीसीमें जैनसिद्धान्तोंकी स्थापना करके स्वपक्ष-साधन तथा अन्ययोगव्यवच्छेदिकाम
परवादियोंके मतोंका खण्डन करते हुए परपक्षदूषण का प्रदर्शन किया गया है । यहाँ टीकाकार शल्लिषेण
अयोगव्यवच्छेदिका नामक पहली बत्तीसीके सरल हानेके कारण उसकी व्याख्याकी उपेक्षा करके समस्त
दुर्लभश्लोकोंकी सभाको परास्त करनेमें समर्थ अन्ययोगव्यवच्छेदिका नामकी दूसरी बत्तीसीके कतिपय
श्लोकोंका विस्तृत विवरण कर अपनी स्मृतिको प्रबुद्ध करते हैं । दूसरी बत्तीसीका यह प्रथम श्लोक है—

१ विशेषज्ञसङ्कतैवकारोऽयोगव्यवच्छेदबोधक यथा शङ्ख पाण्डुर एवेति । अयोगव्यवच्छेदवत् लक्षण
कोहेमचन्द्रसूरिककमनात्रिकरणमाकाप्रसिद्धोमितम् । २ विशेषज्ञसङ्कतैवकारोऽन्ययोगव्यवच्छेदबोधक यथा
याव एव अनुधर । अन्ययोगव्यवच्छेदो नाम विशेष्यगिम्नहाहात्म्यविष्णवच्छेद ।

अनन्तविज्ञानसतीतदोषमबाध्यसिद्धान्तममर्त्यपूज्यम् ।

श्रीवर्धमान जिनेन्द्रोऽयं स्वयम्भुव स्तोतुमर्हति यतिष्ये ॥ १ ॥

श्रीवर्धमान जिनेन्द्र स्तोतुं यतिष्ये इति क्रियासम्बन्धः । किंविशिष्टम् ? अनन्तम्—अप्रतिपाति, वि-विशिष्टं सचद्रव्यपर्यायविषयत्वेनात्कृष्टं ज्ञानं-केवलालम्ब्य विज्ञानम्, ततोऽनन्तं विज्ञानं यस्य सोऽनन्तविज्ञानस्तम् । तथा अताता—नि सत्ताकोभूतत्वेनातिक्रान्ताः, दायाः-रागादयो यस्मात् स तथा तम् । तथा अबाध्य—परैर्बाधितुमशक्यः, सिद्धान्त—स्थावरादश्रुतलक्षणो यस्य स तथा तम् । तथा अमर्त्या—देवा तेषामपि पूज्यम्—आराध्यम् ॥

अत्र च श्रीवर्धमानस्वामिना विशेषणद्वारेण चत्वारो मूलातिशया प्रतिपादिताः । तत्रानन्तविज्ञानमित्यनेन भगवत केवलज्ञानलक्षणविशिष्टज्ञानानत्यप्रतिपादनाद् ज्ञानातिशयः । अतीतदोषमित्यनेनाद्यादृशदार्ढ्यक्षयाभिधानाद् अपायापगमातिशयः । अबाध्यसिद्धान्तमित्यनेन कुतीर्थिकोपन्यस्तकुहेतुसमूहाशक्यबाधस्याद्यादरूपसिद्धान्तप्रणयनभणनाद् वक्ष्यतातिशयः । अमर्त्यपूज्यमित्यनेनाकृत्रिमभक्तिभरनिर्भरसुरासुरनिकायनायकनिर्मितमहाप्रातिहायसपर्यापरिज्ञानात् पूजातिशयः ॥

अत्राह पर । अनन्तविज्ञानमित्येतावदेवास्तु नातीतदायमिति । गतायत्वात् । दोषात्यय विनाऽनन्तविज्ञानत्वस्यानुपपत्तेः ॥ अत्रोच्यते । कुनयमतानुसारिपत्रिकलिपिवाप्तव्यवच्छेदायमिदम् । तथा चाहुराजीविकनयानुसारिण —

इलोकाथ—अनन्तज्ञानके धारक दोषोऽस्ते रहित अबाध्य सिद्धान्तसे युक्त देवो द्वारा पूजनीय वक्ष्यतां वक्ष्यतां (आप्तो)में प्रधान और स्वयम्भू ऐसे श्रीवर्धमान जिनेन्द्रको स्तुति करनेके लिए मैं प्रयत्न करूँगा ।

व्याख्यार्थ—मैं वर्धमान जिनेन्द्रकी स्तुति करनेका प्रयत्न करूँगा । वर्धमान जिनेन्द्र अनन्त केवलज्ञानके धारक रागद्वेष आदि अठारह दोषोऽस्ते रहित प्रतिवादियों द्वारा अलक्षणीय ऐसे स्थावरादिसंस्कृतसिद्धान्तसे युक्त तथा देवोंसे पूजनीय हैं ।

यहाँ उपयुक्त चार विशेषणोंसे वर्धमानस्वामीके चार मूल अतिशयोका प्रतिपादन किया गया है । अनन्तज्ञान से विशिष्टज्ञान—केवलज्ञानकी अनन्तस्वरूप ज्ञानातिशय अतीतदोष से अठारह दोषोंके क्षयरूप अपायापगम अतिशय अबाध्यसिद्धान्त से कुतीर्थिकोंके कुहेतुओं-द्वारा अलक्षणीय स्थावरादिसिद्धान्तकी प्रत्यक्षपक्ष-रूप वक्ष्यतातिशय तथा अमर्त्यपूज्य विशेषणसे सहजभक्तिभावसे परिपूरित देवों और असुरोंके नायक इन्द्र द्वारा की हुई महाप्रातिहाय पञ्जरूप पञ्जातिशयका सूचन किया गया है ।

उपयुक्त चार विशेषणोंकी साधकता

(क) प्रश्ना—वर्धमानस्वामीको अनन्तविज्ञान विशेषण देना ही पर्याप्त है अतीतदोष विशेषणकी आवश्यकता नहीं । कारण कि बिना दोषोंके नाश हुए अनन्तविज्ञानकी प्राप्ति नहीं हो सकती ? समाधान—कुवादियों द्वारा कल्पित आसके निराकरण करनेके लिये अतीतदोष विशेषण दिया गया है । आजीविक मण्डके अनुयायी कहते हैं—

१ पण्डा तत्त्वानुया मोक्ष ज्ञान विज्ञानमन्यत । सुश्रया ध्वजन चैव ग्रहणं आरणं तथा ॥

—इत्यभिधानचिन्तामणी द्वितीयकाण्डे २२४ श्लोक ।

२ अन्तराया दानलामकीयभोगोपभोगया हासो रत्यरतो मोक्षिजुगुप्सा शोक एव च ॥७२॥

कामो मिथ्यात्वमज्ञान निद्रा चाविरतिस्तथा । रागो द्वेषश्च लो दोषास्तेषामहाबलाप्यमी ॥७३॥

—अभिधानचिन्तामणी प्रथमकाण्डे श्लोको ।

३ ककिलि कुसुमवृद्धि देवजगुणि चामरावगाई च । आकलयभेरिछर्तं वयन्ति विष्णुपादिहेराई ॥११॥ प्रवचनसोदारे द्वार ३९ (गाथा ४४) ।

छाया—१ अशोकवृक्ष २ कुसुमवृद्धि ३ दिव्यशक्ति, ४ चामरे ५ आसनाग्नि च, ६ आनन्दल ७ सेरी ८ वक्त्रम् ।

“ज्ञानिनो धर्मदोषैश्च कर्तारः परमं वदन् ॥

गत्याऽप्यवच्छन्ति भूयोऽपि त्वं तीर्थनिकारकाः ॥”

इति । तन्नूनं न वेऽतीतदोषाः । कथमन्यथा तेषां तीर्थनिकारदर्शनेऽपि भवावतारः ॥

आह । यद्येवमतीतदोषमित्येवास्तु, अनन्तविज्ञानमित्यतिरिच्यते । दोषात्ययेऽवश्यमा-
विस्थापनन्तविज्ञानत्वस्य । न । कैश्चिदोषाभावेऽपि तदनुपपत्तिमाह । तथा च वैशेषिकवचनम्—

“सर्वं पश्यतु वा मा वा तस्वमिष्टं तु पश्यतु ।

कीदृसङ्ख्यापरिज्ञानं तस्य न स्वीपयुज्यते ॥

तथा— “तस्मादनुष्ठानगतं ज्ञानमस्य विचायताम् ।

प्रमाणं दूरदर्शी चेदेते शृण्वानुपास्महे ॥”

अनन्तवत्प्रपोहायमनन्तविज्ञानमित्यदुष्टमेव । विज्ञानानन्तं विना एकस्याप्यर्थस्य
व्याप्यत्वं परिज्ञानाभावात् । तथा चापम्—

“जे एमं जाणइ, से सव्व जाणइ, जे सव्व जाणइ से एमं जाणइ ॥”

यमतार्थके प्रवक्तृक ज्ञानी मोक्ष प्राप्त करते हैं तथा अपने साथका तिरस्कार होते देखकर वे फिर
संसारमें चले जाते हैं ।

निश्चय ही ये ज्ञानी दोषोंसे रहित नहीं हैं । अथवा अपन तीर्थका तिरस्कार देकर उन्हें संसारमें
फिरसे जानेकी आवश्यकता न होती । आजीविकमतका निराकरण करनेके लिए यहाँ अतीतदोष विशेषण
दिया गया है ।

(क) प्रश्न—यदि ऐसा ही है तो केवल अतीतदोष विशेषण ही दिया जाय अनन्तविज्ञान की
तथा आवश्यकता है ? कारण कि दोषोंके नष्ट होनेपर अनन्तविज्ञानकी प्राप्ति अवश्यभावी है । समाधान—
किसने ही बाकी दोषोंके नाश होनपर भी अनन्तविज्ञानकी प्राप्ति नहीं स्वीकार करते अतएव अनन्तविज्ञान
विशेषण दिया गया है ।

वैशेषिकोंने कहा है—

ईश्वर सब पदार्थोंको जाने अबका न जाने वह इष्ट पदार्थोंको जान इतना ही बस है । यदि
ईश्वर कीइसी संख्या गिनने बैठे तो वह हमारे किस कामका ?

तथा— अतएव ईश्वरके उपयोगी ज्ञानको ही प्रधानता है । क्योंकि यदि दूर तक देखनेवालेको ही
प्रमाण माना जाय तो फिर हमें भीष पक्षियोंको पूजा करनी चाहिये ।

सात्पय यह है कि वैशेषिक लोग ईश्वरको अतीतदोष स्वीकार करके भी उसे सकल पदार्थोंका ज्ञाता
नहीं मानते । इसलिए इस मतका निराकरण करनेके लिए ग्रन्थकारने अनन्तविज्ञान विशेषण दिया है और
यह विशेषण साध्य ही है क्योंकि अनन्तज्ञानके बिना किसी वस्तुका भी ठीक-ठीक ज्ञान नहीं हो सकता ।
आत्मका वचन है—

१ आचार्यसूत्र प्रथमअतस्त्वे तृतीयाध्ययन चतुर्थोदशे सूत्रम् १२२ ।

छाया—य एक जानाति स सब जानाति । य सर्वं जानाति स एकं जानाति ॥

सुखमीय—जो न विजानाति जुगव अत्वे तिव्काळिगे तिहुवणत्थे ।

मातु तस्स न सर्वकं सपज्जयं दग्धमेव वा ॥

यत्वं अणंतपज्जयमेवमणत्ताणि दग्धमादोणि । न विजानाति यदि जुगव किं सो सव्वाणि जानाति ॥

(प्रवचनसार अ १ गा ४८ ४९)

छाया—जो न विजानाति भुगपवर्धनं त्रैकालिकान् निजजनस्थानम् ।

ज्ञातुं तस्य न समं सपर्ययं दग्धमेव वा ॥

अनन्तमनुपर्व्यायिकमनन्तानि दग्धजातीनि । न विजानाति यदि भुगप कथं स सर्वाणि जानाति ॥

तथा— 'सर्वो भावः सर्वेषां येन दृष्टः सर्वे भावाः सर्वेषां येन दृष्टाः ।'

सर्वे भावाः सर्वेषां येन दृष्टा सर्वे भावाः सर्वेषां येन दृष्टा ॥'

अनु तद्विषयसिद्धान्तमित्यपार्थक्यम् । यद्योक्तगुणयुक्तस्यान्वयमिच्छारिष्यमन्तर्धनं तदुक्त-
सिद्धान्तस्य बाधाऽयोगात् । न । अभिप्रायाऽपरिज्ञानात् । निर्दोषपुरुषप्रणीत एवाबाध्यः
सिद्धान्तः । नापरेऽपौरुषेयायाः असम्भवोपपत्तिरिति द्रष्टव्यम् । इति ज्ञापनार्थम् । आत्मज्ञान-
सारकमुक्तान्तर्कषकेवलस्यादिरूपमुण्डकेवलिनो^२ यद्योक्तसिद्धान्तप्रणयनाऽसमर्थस्य व्यवच्छेदार्थ-
वा विशेषणमेतत् ॥

जो एकको जानता है वह सबको जानता है और जो सबको जानता है वह एकको जानता है ।'

तथा— 'जिसने एक पदार्थको सब प्रकारसे देखा है, उसने सब पदार्थोंको सब प्रकारसे देखा लिया है । तथा जिसने सब पदार्थोंको सब प्रकारसे जान लिया है उसने एक पदार्थको सब प्रकारसे जान लिया है ।

(कहनेका भाव यह है कि जबतक हम एक पदार्थका पूर्ण रीतिसे ज्ञान प्राप्त नहीं कर केते उस समय तक हमें सम्पूर्ण पदार्थोंका ज्ञान नहीं हो सकता । अतएव एक और अनेक सापेक्ष हैं; अर्थात् 'एक का ज्ञान प्राप्त करना अनेक को जानना है । इसलिए अतीतदोष विशेषणके समान अनन्तविज्ञान विशेषण भी उतना ही आवश्यक है । इसीलिए वैशेषिक भक्तका निराकरण करनेके लिए अतीतदोषके साथ अनन्तविज्ञान विशेषण दिया गया है ।)

(ग) टीका— अबाध्यसिद्धान्त विशेषण देना व्यर्थ है । कारण कि जो पुरुष अनन्तविज्ञान और अतीतदोष है उसके वचनोंमें कोई दोष नहीं होता इसलिए उसका सिद्धान्त अबाध्य होगा ही । सार्थाभिप्राय— अबाध्यसिद्धान्त विशेषणका अभिप्राय है कि निर्दोष पुरुष द्वारा निमित्त सिद्धान्त ही अबाध्य है; असम्भव आदि दोष युक्त होनेसे अपौरुषेय आदि—पुरुषके बिना निमित्त वेद आदि सिद्धान्त—दोषरहित नहीं है । अथवा सिद्धान्तके रचनम असमय स्वयं अपना ही उद्धार करनेवाले एक तथा अन्तर्कृत् मुण्डकेवलियोंके (देखिए परिशिष्ट [क]) निराकरण करनेके लिए अबाध्यसिद्धान्त विशेषण दिया गया है । अबाध्य सिद्धान्त विशेषणका साधकता यहाँ दो प्रकारसे बताया गया है : (अ) निर्दोष पुरुष द्वारा निमित्त सिद्धान्त ही बाधरहित हो सकता है पुरुष बिना निमित्त (अपौरुषेय) वेद अबाधित नहीं हो सकता । क्योंकि तालु आदिसे उत्पन्न वर्णोंके समूहको वेद कहते हैं तथा ताल आदि स्थान अनुष्ठान्य हैं अतएव वेदोंका अपौरुषेय भावना असम्भव दोषसे दूषित है । (आ) मुण्डकेवलियोंका निराकरण उक्त विशेषणकी दूसरी साधकता है । बाह्य अति शयोसे रहित सत्तासे वैराग्यभावको प्राप्त होकर जा केवल अपनी ही आत्माके उद्धारका प्रयत्न करते हैं वे मुण्डकेवली कहे जाते हैं । ये केवली अन्तर्कृत् और मूक दो प्रकारके होते हैं । दोनों ही केवली कर्मोंके नाश करवेवाले और सम्पूर्ण पदार्थोंके द्रष्टा होते हैं । अन्तर केवल इतना ही है कि अन्तर्कृत् केवलीके सत्तासे मुक्त होनेका समय बहुत नजदीक रहता है या कहना चाहिए कि मुक्त होनेके कुछ समय पहले ही अन्तर्कृत् केवलीको केवलज्ञानकी प्राप्ति होती है तथा मूककेवली किसी शारीरिक दोषके कारण उपदेश देनेमें असमर्थ होते हैं, इसलिए वे मौन रहते हैं । उक्त दोनों केवली किसी सिद्धान्तकी रचना नहीं कर सकते हैं । यही कारण है कि अतीतदोष और अनन्तविज्ञानके धारक होते हुए भी मुण्डकेवलियोंका निराकरण करनेके लिए प्रत्यकारने

१ तालवादिवज्ज्वा ननु वर्णवर्णो वर्णात्मको वेद इति स्फुटं च ।

पञ्चस्य तालवादि तत्र कर्म स्यादपौरुषेयाऽयमिति प्रतीतिः ॥

२ (१) द्रव्यभावमुण्डनप्रधानस्तथाविधबाह्यातिशयशून्य केवली ।

(२) संश्लिप्ता भवनिर्वेदावात्मनिःशरणं तु यः ।

आत्मार्यं संप्रवृत्तोऽस्ती सदा स्वात्मन्यकेवली ॥

(३) यः पुनः सम्प्रवृत्तवातां नवैर्गुणैर्गन्तव्यं निर्वेदावात्मनिःशरणमेव केवलमभिवाञ्छति तथैव चेष्टते च मुण्डकेवली भवति इति ।

अनन्तस्त्वाह । अन्तर्यामिनि न ब्रह्मणम् । वाक्येन बभौदित्युक्तमस्ति । विष्णुवत्-
विभोरस्य पूज्यत्वं न कथञ्चन न्यविश्वरतीति । सत्त्वम् । लौकिकानां हि अमर्त्या पूज्यतया
सिद्धिः । तेनापि भगवन्नेव पूज्य इति विशेषणानेव आपन्नमाचार्य परमेश्वरस्य देवाधि-
देवत्वमावेदयति ॥ एवं पूर्वार्धे चत्वारोऽतिशया उक्ताः ॥

अनन्तविज्ञानत्वं च सामान्यकेवलित्वामयवश्यभावीत्यतस्तद्व्यवच्छेदाय श्रीवर्धमान-
मिति विशेष्यपदमपि विशेषणरूपतया व्याख्यायते । श्रिया चतुर्विंशदतिशयसमुद्भूतनुभवा-
त्मकभावाऽर्हन्त्यरूपया वर्धमानं वर्धिष्युम् । नन्वतिशयानां परिमिततयैव सिद्धयन्ते प्रसिद्ध-
त्वात्कथं वर्धमानतोपपत्तिः । इति चेत्, न । यथा निशीथचूर्णो^१ भम्बतां श्रीमद्वर्धतामष्टोत्तर-
सहस्रसंज्ञकबाह्यलक्षणसंज्ञकस्याऽप्युपलक्षणत्वेनान्तरङ्गलक्षणानां सत्त्वादीनामानन्त्यमुक्तम् ।
एवमतिशयानामधिकृतपरिगणनायोनेऽप्यपरिमितत्वमविरुद्धम् । ततो नातिशयश्रिया वर्ध-
मानत्वं दोषाश्रय इति ॥

अतीतबोधता चोपशान्तमोहगुणस्थानवर्तिनामपि सम्भवतीत्यतः क्षीणमोहाख्याऽप्रति-
पासिगुणस्थान^२ प्राप्तिप्रतिपत्त्यर्थं जिनमिति विशेषणम् । रागादिजेवृत्त्वाद् जिन, समूलकाषट्क-

अबाध्यसिद्धान्त विशेषण दिया है । मुण्डकेनली सिद्धान्तको रचना करतम ही असमय है फिर उस सिद्धान्तके
अबाध्य होनेकी बात हो नहीं ।

(ब) श्रुति—अमत्यपूज्य विशेषणकी क्या आवश्यकता है ? क्योंकि उक्त गुणोंसे युक्त भगवान्
क्यों द्वारा पूजनीय होते ही हैं । समाधान—लौकिक पुरुष देवोंको ही पूज्य दृष्टिसे देखते हैं । ये देव भी
भगवान्को ही पूज्य मानते हैं यही सूचित करनेके लिए आचार्यमहाशयन भगवान्को देवाधिदेव कहा है ॥
इस प्रकार पूर्वार्धके श्लोकमें चार अतिशयोक्ता वर्णन किया गया है ॥

श्रीवर्धमान आदि विशेषणोंकी साधकता

अनन्तविज्ञान सामान्यकेवलियोंमें भी पाया जाता है अतएव सामान्यकेवलियोंके परिहारके लिए
श्रीवर्धमान विशेष्य होनेपर भी इसकी विशेषणरूपसे व्याख्या की गयी है । श्रीवर्धमान अर्थात् चौतीस
अतिशयोंकी (देखिए परिशिष्ट [क]) समृद्धि भाव—अर्हन्तरूप लक्ष्मीसे बड़े हुए । श्रुति—जैन-सिद्धान्तमें
अतिशयोंकी संख्या सीमित (चौतीस) है फिर अतिशय समृद्धिसे बड़े हुए^१ कहना ठीक नहीं है ?
समाधान—निशीथचूर्ण में श्रीअरहन्त भगवान्के एक हजार आठ बाह्य लक्षणोंको उपलक्षण मानकर
एक आदि अन्तरंग लक्षणोंका अनन्त कहा गया है । इसी प्रकार उपलक्षणसे अतिशयोंको परिमित मान
कर भी उन्हें अनन्त कहा जा सकता है इसलिए कोई शास्त्रविरोध नहीं है । अतएव अतिशय लक्ष्मीसे बड़े
हुए^२ कहना दोषयुक्त नहीं है ।

अतीतबोधत्व उपशान्तमोह नामक ग्यारहव गुणस्थानवालोंके भी सम्भव है इसलिए अप्रतिपासि
क्षीणमोह नामक बारहवें गुणस्थानकी प्राप्ति बतानेके लिए जिन विशेषण दिया गया है । जिसने रागादि

१ निशीथचूर्णशब्दे १७ उद्देशे उपाध्याय कविअमरमुनिना मुनिकर्ण्डवालालेन च सम्पादित
सम्पत्ति ज्ञानपीठ आगरा १९५७-६ ।

२ गुणस्थानस्य चतुदशमेदा

१ मिच्छे २ सासण ३ मोक्ष ४ अविदय ५ देसे ६ पमस ७ अपमस ।

८ नियट्टि ९ अनियट्टि १ सुहृमु ११ वसम-१२ खीष १३ सज्जेसि १४ अज्जेमिगुणा ।

(द्वितीयकर्मग्रन्थे द्वितीय भाषा) ।

काभा—मिथ्यात्वसाक्षात्तमिथ्यमविरुद्धदेस प्रमत्ताप्रमत्तम् ।

निबृत्तनिबृत्तिसुखमोक्षमक्षीणप्रयोगयोगनिगुणा ॥

निर्वाणसिद्धिर्बोध इति । अत्राप्यसिद्धान्तता च अतरेकस्यादिष्वपि दृश्यतेऽवस्तव्योदात्त-
सुखमिति विशेषणम् । आसिद्धिं रागाद्वैभवाद्येकान्तिक आत्मन्तिकम् इत्यर्थः, सत् त्रेषामस्ति
तैः अस्मात् । अत्रादिवाद्-मत्त्वार्थोऽप्युक्तः । तेषु मध्ये मुख्यतः सर्वाङ्गानां अत्रान-
स्त्वेन मुख्यम् । "अस्मादेव" इति तुल्ये च । अमर्त्यपूज्यता च तथाविधगुणपदैरपरिचर्या
पर्याप्तविद्याचरणसम्पन्नानां सामान्यमुनीनामपि न दुर्बला । अतस्तस्मिन्निराकरणाय स्वयम्भूतमिति
विशेषणम् । स्वयम्-आत्मनैव, परोपदेशविरपेक्षतयाऽवगतस्तत्त्वो भवतीति स्वयम्भू-स्वय
संबुद्धः, तम् । एवंविध चरमजिनेन्द्र स्तोतुं-स्तुतिविषयीकर्तुम् अह यतिष्ये-अत्नं करिष्यामि ।
अत्र आचार्यो भविष्यत्कालप्रयोगेण योगिनामायशक्यानुष्ठान भगवद्गुणस्तवनं अन्यसम्प-
न्नद्वारेण स्तुतिकरणेऽसाधारणं कारणं ज्ञाप्य च यत्नकरणमेव मद्भीन पुनर्यथाऽवस्थितभग-
वद्गुणस्तवनसिद्धिरिति सूचितवान् । अहमिति च गतार्थत्वेऽपि परोपदेशान्यानुष्ठानादि
विरपेक्षतया निजअद्वयैव स्तुतिप्रारम्भ इति ज्ञाप्यार्थम् ॥

अथवा । श्रीवर्धमानान्विशेषणचतुष्टयमनन्तविज्ञानादिपदचतुष्टयेन सह हेतुहेतु-
मद्भावेन आख्यायते । यत एव श्रीवर्धमानम्, अत एवानन्तविज्ञानम् । श्रिया-कृत्स्नकर्म

बोधको जीवकर उन्ह अहमलसे नष्ट कर दिया है उसे जिन कहते हैं । अत्राप्यसिद्धान्त अतरेकसी आदिमें
भी पाया जाता है उसका निराकरण करनेके लिए आत्ममुख्य विशेषण दिया गया है । जिसके राग द्वेष
और मोहका सबया अय हो गया है उसे आत्म कहते हैं । [यहाँ अत्रादिगणन मत्त्वम अत्र प्रत्यय हुआ
है (अत्रादिम्य हेमचन्द्रानुशासन ७।२।४६)] जिस प्रकार सम्पूर्ण अगोम मुख प्रधान है इसी तरह
जिनेन्द्रभगवान् आत्मोंमें प्रधान हैं इसलिए उन्हें आत्ममुख्य कहा गया है । यहाँ आसादेव्यं (हेमचन्द्रानु-
शासन ७।१।११४) सूत्रसे तुल्य अयम य प्रत्यय हुआ है । सद्गुरुओंके उपदेश और सेवासे पर्याप्त
ज्ञान और चारित्रको प्राप्त करनेवाले सामान्य मुनि भी देवों द्वारा पूजे जाते हैं इसलिए उनका निराकरण
करनेके लिए स्वयम्भू विशेषण दिया गया है । जिसने दूसरेके उपदेशके बिना स्वयं ही सत्त्वोंको जान लिया
है वह स्वयम्भू कहलाता है-जो स्वय सम्बुद्ध हो । इन पर्वोक्त विशेषणोंसे युक्त अन्तिम जिनेन्द्र (अर्धद्वन्द्व-
स्वामी) को स्तुति करनेका मैं (हेमचन्द्र) प्रयत्न करूंगा । भगवान्के गुणोंका स्तवन योगियों द्वारा भी
अवश्य है और असाधारण अद्भुतके बरा ही उन गुणोंको स्तुति की जाती है यह सूचित करनेके लिए
आचार्यन भविष्यत्कालका प्रयोग किया है । अर्थात् प्रयत्न करना ही मेरा अधीन है यथावस्थित
भगवान्के गुणोंके स्तवनकी सिद्धि नहीं यही इससे सूचित होता है । बहपि यतिष्ये कहनसे अह का
स्वय बोध हो जाता है फिर भी दूसरोंके उपदेशके बिना, बिना किसीकी आज्ञाके केवल अपनी ही शक्तियों
से इस स्तवनको आरम्भ करता हूँ यह बखानेके लिए अह पद दिया गया है ।

अथवा—(१) श्रीवर्धमान (२) जिन (३) आत्ममुख्य (४) स्वयम्भूत-ये चारों विशेषण अस्म-
(१) अनन्तविज्ञान (२) असीतदोष (३) अत्राप्यसिद्धान्त (४) अमर्त्यपूज्यके साथ कारण और फलरूपसे
प्रतिपादित किये जा सकते हैं । भगवान् सम्पूर्ण कर्मोंका नाशसे उत्पन्न होनवाली अनन्तचतुष्टय लक्षणीये

१ भूतेन केवलिन अतरेकसिद्धि चतुष्टयपूज्यवरात् ।

अथ प्रथमं प्रभु । सम्पन्नको असीतद्व सम्पन्नविशयस्ततः ॥३३॥

अत्रादिम्य स्थूलमद्वः मृतकेवजिनो हि पद ॥३४॥

इति अत्रिचरमिन्त्यामयी प्रभवकाण्डे ।

२ नि शेषीकृतेऽपि पुनरेवमाशङ्क्यात्मन्तिकं अमूय-सम्पन्नदोषविनाश ।

३ 'अत्रादिम्य' हेमचन्द्र ७।२।४६ ।

४ हेमचन्द्र ७।१।११४ ।

१ (१) अमन्तकाल (२) अमन्तवसन (३) अमन्तवसिन् (४) अमन्तकीय इति चतुष्टयम् ।
२. अमन्तकालः । ३. अमन्तवसनः । ४. अमन्तवसिन् ।

विशेषणं विशेष्यविशिष्टं प्रकरोत् । अत एव स्वभावमुक्तम्, अत्र स्वभावसर्वपूज्यम् । पूज्यते हि
 विशेष्ये । अत्र स्वभावविशेषणव्यवस्थेन स्वभावसमुद्भवमुक्तम् । श्रीवर्धनादिभिरसर्वैरिति । अत्र च
 श्रीवर्धनादिभिरिति विशेषणवशात् तद् विशेष्यम् । तद् विशेष्यव्यवस्थेऽपि विशेषणप्रत्ययव्याप्तिरिति प्रथम-
 भाष्येऽपि उक्तम् । “श्रीवर्धनादिभिरमात्मरूपम्” इति विशेष्यवर्तमानं ब्रह्म सन्मन्त्र-
 विशेषम् । अत्र हि आत्मरूपमिति विशेष्यपदम्, ब्रह्म आत्मा आत्मरूपस्त परमात्मानमिति
 आह । आहूतयो वा विशेषणमपि विशेष्यतया व्याख्येयम् ॥ इति प्रथमद्वयार्थः ॥१॥

अस्या च स्तुतावन्ययोगव्यवच्छेदोऽधिकृतस्तत्त्वं च तीर्धान्तरीयपरिच्छि-
 ततत्त्वाभासनिरोधेन तेनासात्मकत्ववच्छेदः स्वरूपम् । तन्मय भगवतो यथापस्थित-
 स्तुतस्त्वदादित्वरूपापनैव प्रासादमश्नुते । अतः स्तुतिकारस्त्रिजगद्गुरोर्भिः शेषेण गुण-
 स्तुतिप्रदातुरपि सद्भूतवस्तुत्वादित्वात् गुणविशेषमेव वर्णयितुमात्मनोऽभिप्रायमा-
 विष्कुर्वमाह—

॥ अयं जनो नाथ ! तव स्तवाय गुणान्वरेभ्यः स्पृहालुरेव ।
 विगाहतां किन्तु यथार्थवादमेकं परीक्षाविधिदुर्बिदग्ध ॥२॥

भगवान् आत्ममुष्य है । अतएव भगवान्का सिद्धान्त बकाध्य है । क्योंकि जिस प्रकार पचास भावमें शक्तो
 है उन्हें उसी प्रकार कथन करनेवाले सिद्धान्तमें बाधा नहीं आ सकती । भगवान् स्वयम्भू है इतकिए देवोति
 बन्दीय है । तीनों लोकोंमें विलसत स्वयम्भसम्पुडत्व (स्वयं जानकी प्राप्त) गुणके कारण देवोंके देव
 भगवान् श्रीवर्धनादि देवोंसे पूजे जाते हैं । यहाँ ‘श्रीवर्धनात् विशेषणका सम्बन्ध अयोगव्यवच्छेद’
 व्याप्तिशिक्षाके प्रथम श्लोकके तृतीय चरण श्रीवर्धनाभिधमात्मरूपम् विशेष्यके साथ लगाना चाहिए ।
 आत्मरूप विशेष्य है जिसकी जाणा प्रकट हो उसे आत्मरूप—परमात्मा—कहते हैं । जबवा पुन वाच्यति
 करके श्रीवर्धनात् पदको पहले विशेषण बनाकर फिर विशेष्य रूपसे प्रतिपादन करना चाहिए ॥ यह प्रथम
 श्लोकका अर्थ है ॥१॥

भावार्थ—इस श्लोकम शब्दके आदिम भगवान्का स्तवन करते हुए अनन्तविज्ञान
 अतीतवोध अवाध्यसिद्धान्त अमत्यपूज्य विशेषणोंसे भगवान्के ज्ञानातिशय अपाधापनगतिशय वचनातिशय
 पूजातिशय नामक चार अतिशयोंका प्रतिपादन किया गया है । तथा वाचीक और वैशेषिकमतके निराकरण
 करनेके लिए क्रमशः अनन्तविज्ञान और अतीतवोध तथा अपौरुषेय वैशेषिकी निवृत्तिके लिए और भगवान्का
 वैशेषिकवेत्त सृष्टि करनेके लिए क्रमसे अवाध्यसिद्धान्त और अमत्यपूज्य विशेषण दिये गये हैं ।

इस स्तुतिमें अयोगव्यवच्छेद’ अर्थात् दूसरे वर्णोंका व्यवच्छेद’ किया गया है । अन्त तीर्थों
 द्वारा नाम्य तत्त्वाभासोंके लण्डन करनेसे ही उनके आत्मत्वाका व्यवच्छेद किया जा सकता है । तथा यह कार्य
 भगवान्के यथावयवित्व गुणके विशेषणसे ही साध्य हो सकता है । अतएव स्तुतिकार अपाधम सीम लोकके
 अतिशय भगवान्के समस्त गुणोंकी स्तुतिमें अडा रकते हुए भी यथार्थवाचित्व गुणका ही वर्णन करते हैं—

इकोकार्य—हे नाथ ! बरीक्षा करनेमें अपनेकी पण्डित समझनेवाला मैं (हेमचन्द्र), अपने
 दूसरे गुणोंके प्रति स्पृहाभाव रखते हुए भी आपके स्तवनके लिए आपके यथार्थवाद गुणका प्रतिपादन
 करता हूँ ।

॥ अमत्यपूज्यविशेषणव्यवच्छेदोऽधिकृतस्तत्त्वं च तीर्धान्तरीयपरिच्छि-
 ततत्त्वाभासनिरोधेन तेनासात्मकत्ववच्छेदः स्वरूपम् ॥१॥

श्रीवर्धनादिभिरमात्मरूपम् इति विशेष्यवर्तमानं ब्रह्म सन्मन्त्र-
 विशेषम् ॥२॥

इति अयोगव्यवच्छेदोऽधिकृतस्तत्त्वं च तीर्धान्तरीयपरिच्छि-
 ततत्त्वाभासनिरोधेन तेनासात्मकत्ववच्छेदः स्वरूपम् ॥१॥

हे नाथ ! अर्थ—महाशक्तिजी जन्म, तब गुणान्तरस्थो—यथार्थवात्त्वतिरिक्तो—अन्य
कारणशरीररूपणाविम्ब, स्पृहासुखे—अद्वासुखे । किन्तु ? स्तवाय—स्तुतिकारणम् ।
इत्थं “तादर्थ्यं चतुर्थी” । पूर्वत्र तु “स्पृहेर्वाप्य वा” इतिरुक्ता चतुर्थी । तब गुणान्तरस्थपि
स्वीर्तु स्पृहावामयं” जन इति भावः । ननु वधि गुणान्तरस्तुतावधि स्पृहासुखता तत्किं ? अन्वयपि
स्वीक्यति स उत नैवास्मद्व्योत्तरार्धमाह—किन्त्विति—अभ्युपगमपूर्वकविशेषकोत्तने निपातः ।
एकम्—एकमेव । यथार्थवाद—यथावस्थितवस्तुतत्त्वप्रख्यापनाय त्वदीयं गुणम्, अथ
जनो विगाहतां—स्तुतिक्रिया समन्ताद्व्याप्नोतु । तस्मिन्नेकस्मिन्नपि हि गुणे वर्णिते तत्रान्त
दीर्घवैद्येभ्यो वैशिष्ट्यप्रख्यापनद्वारेण वस्तुतः सर्वगुणस्तवनसिद्धेः ।

अथ प्रस्तुतगुणस्तुति—सम्यक्परीक्षाप्रमाणं दिद्यदृशमेवौचित्यमश्नति नार्कानृशं
अर्कानृशमित्वाशङ्का विशेषणद्वारेण निराकरोति । यतोऽयं जन परीक्षाविधिदुर्विदग्धः—
अधिकृतगुणविशेषपरीक्षणविधौ दुर्विदग्ध—पण्डितमन्य इति यावत् । अयमाशङ्क । यद्यपि
अगदगुरोवथार्थवादित्वगुणपरीक्षा माहृशं मतेरगोचर तथापि भक्तिप्रद्वतिशयात् तत्त्वामह
मात्मान विदग्धमिव मन्य इति । किञ्चुद्धमद्वामभक्तिव्यक्तिमात्रस्वरूपत्वात् स्तुतेः ॥ इति
वृत्तार्थ ॥२॥

व्याख्या—हे नाथ ! मैं (हेमचन्द्र) आपके यथायवादके अतिरिक्त दूसरामें न पाय जावेवाके
करीररक्षण जादि अन्य गुणोंके प्रति भी श्रद्धा रखता हूँ । [स्तवाय यहाँ तादर्थ्यं चतुर्थी (२।२।५४)
सूत्रसे तादर्थ्यम चतुर्थी तथा गुणान्तरस्थ पदम स्पृहेर्वाप्य वा (२।२।२६) सूत्रसे स्पृह धातुके कर्ममें
विभक्तपते चतुर्थी विभक्तिका प्रयोग हुआ है] । तात्पर्य यह कि आपके अन्य गुणोंका स्तवन करनेकी भी मेरी
इच्छा है । शङ्का—यदि अन्य गुणोंके स्तवन करनेमें भी आपकी श्रद्धा है तो उनकी उपेक्षा क्यों करते हैं ?
समाधान—इसका उत्तर श्लोकके उत्तरार्धमें दिया गया है । किन्तु शब्दका यहाँ स्वीकृतिपूर्वक विशेष
अर्थन निपात हुआ है । यथायवाद नामक एक ही गुणके वर्णनसे अब यमतो द्वारा मान्य देवताओंसे भगवानकी
विशिष्टता सिद्ध होगी है इसलिए इस एक गुणके स्तवनसे भगवान्के सम्पन्न गुणोंका स्तवन हो जाता है ।

शङ्का—उत्तम रीतिसे परीक्षा करनम समर्थ दिव्य नेत्रवाले मुनीश्वर ही भगवान्के गुणोंकी स्तुति
कर सकते हैं आप जैसे क्षपणियोंमें स्तुति करनेकी योग्यता नहीं है । समाधान—प्रस्तुत गुणोंकी परीक्षामें
अपनेको पण्डित मानकर मैं (हेमचन्द्र) स्तुति आरम्भ करता हूँ । तात्पर्य यह है कि यद्यपि भगवान्के
यथायवादित्व गुणकी परीक्षा करना मेरी बुद्धिके बाहर है फिर भी भक्ति और श्रद्धाके बल मैं उस
परीक्षामें अपनेको पण्डित समझता हूँ । क्योंकि विशुद्ध श्रद्धा और भक्ति प्रकट करना ही स्तुति है ॥ यह
श्लोकका अर्थ है ॥२॥

अर्थार्थ—यद्यपि भगवान् अमन्त गुणोंसे भूषित हैं परन्तु अन्य धर्मों द्वारा मान्य आत्मोंसे भगवानकी
असाधारणता विज्ञानके लिये भगवान्के यथायवाद गुणका स्तवन करना ही पर्याप्त है । अतएव हेमचन्द्र—
याव दूसरे गुणोंके प्रति श्रद्धा रखते हुए भी यहाँपर भगवानके यथार्थवाद गुणको ही स्तुति करते हैं ।

१ हेमसूत्रम् २।२।५४ । २ हेमसूत्रम् २।२।२६ । ३ स्पृहावनेवाधम् वाठान्तरम् । ४ शक्तिकर्म
तन्वोपेक्षा इत्याद्यव्योत्तरार्धमाह पाठान्तरम् । ५ अतीन्द्रियत्वानिना । ६ योग्यता ।

७. क्षपण्यार्था ।

अमी के कुतीर्थी। कुतीर्थी स्वामीत्वान्तरात्स्वामित्वतया भिन्नत्वस्वामित्वं स्वामित्वेन न प्रतिपद्यते, तस्मिन् स्वविचारमात्रं न सिद्धमिति—

गुणेष्वसूया दधतः परेऽमी मा शिष्यिन्नाम भवन्तमीशम् ।

तथापि समील्य विलोचनानि विचारयन्तां नयवत्त्वं सत्यम् ॥१॥

अमी इति—“अदस्तु विप्रकृष्टे” इति वचनात् तत्त्वात्स्वविमर्शबाह्यतया दूरीकरणा इत्याह विप्रकृष्टाः, परे—कुतीर्थिका भवन्त—त्वाम् अमन्वसामान्यसकलगुणनिलयमपि, मा ईश शिष्यिन्—मा स्वामित्वेन प्रतिपद्यन्ताम् । यतो गुणेष्वसूया दधतः—गुणेषु दोषा-विष्करणं ह्यसूया । यो हि यत्र मत्सरी भवति स तदाश्रयं नासुरहृष्यते, यथा माधुर्यमत्सरी करमः पुण्ड्रेक्षकाण्डम् । गुणाश्रयश्च भवान् । एवं परतीर्थिकानां भगवदाज्ञाप्रतिपत्तिं प्रतिषिध्य स्तुतिकारो माध्यस्थमिवास्थाय ताप्रति हितशिक्षामुत्तरार्धेनोपदिशति । तथापि—त्वदाज्ञा-प्रतिपत्तरभावेऽपि, लोचनानि नेत्राणि, समील्य—मिलितपुटीकृत्य, सत्य—युक्तियुक्तं, नयवत्त्वं—न्यायमार्गं विचारयन्तां—विमर्शविषयीकुर्वन्तु ॥

अत्र च विचारयन्तामित्यात्मनेपदेन फलवत्कर्तृविषयेणैवं ज्ञापयत्याचार्यो बद्धितय नयपथविचारणया तेषामेव फल, वय केवलमुपदेशार । किं त फलम् ? इति चेत्, प्रेक्षावत्तेति ब्रूम । समील्य विलोचनानीति च वदत प्रायस्तत्त्वविचारणमेकाग्रताहेतुनयननिमीलनपूर्वक लोके प्रसिद्धमित्यभिप्रायः । अथवा अयमुपदेशस्तेभ्योऽरोचमान एवाचार्येण वितीर्यते ततो-ऽस्वदमानोऽप्ययं कटुकौषधपानन्यायेनायतिसुखं वाद् भवद्भिर्नेत्रे निमील्य पेय एवेत्याकूषम् ॥

मिथ्याशास्त्रोंकी बासनासे दूषित जो कुतीर्थिक तीन लोकके स्वामी जिनभगवान्को स्वामी नहीं मानते उन्हें उपदेश देनेके लिए कहते हैं—

इलोकार्थ—हे नाब यहपि आपके गुणोंमें ईर्ष्या रखनेवाले तीर्थिक आपको स्वामी नहीं मानते परन्तु ये लाग आपके सत्व न्याय मागका जरा नत्र बन्द करके विचार तो करें ।

व्याख्या—अमी परे भवन्त मा ईश शिष्यिन् यत गुणेषु असूया दधत तत्त्व और अतत्त्वका विचार न करनेवाले दूरत्व परमताबलम्बी असाधारण गुणोंके समूह ऐसे आपको ईश्वर नहीं मानते क्योंकि वे आपके गुणोंमें ईर्ष्या करते हैं । गुणोंके रहते हुए भी दोषान्वेषणको असूया (ईर्ष्या) कहते हैं । जो जिन गुणोंमें ईर्ष्या करता है वह उन गुणोंको गुणरूपसे नहीं स्वीकार करता । जैसे माधुर्य रससे ईर्ष्या करनेवाला ऊँट पौष्टिको नहीं चाहता । परन्तु गुण आपमें मौजूद हैं । इस प्रकार भगवान्की आज्ञाकी स्वीकारोक्तिका प्रतिषेध करनेवाले तीर्थिकोंके प्रति उदासीन भाव रखते हुए आचार्य उपदेश करते हैं । तथापि—आपकी आज्ञाको न मानकर भी तीर्थिक लोग नेत्र बन्द करके आपके युक्तियुक्त न्यायमागका जरा विचार तो करें ।

यहाँ विचारयन्तां आत्मनेपदका प्रयोग किया गया है इसलिए त्रियाका फल कर्त्ताको ही मिलना चाहिए । अर्थात् सच्चे न्यायमार्गका विचार करनेसे तीर्थिक लोगोंको ही फल मिलेगा क्योंकि हम तो केवल उपदेश देनेवाले हैं । वह फल कौन-सा है ? प्रेक्षावान होना ही उस फलकी साधकता है । यहाँ किसी तत्त्वका विचार करते समय एकाग्रता प्राप्त करनेके लिए नेत्रोंको बन्द कर विचार करनेकी लौकिक विधि का सूचन किया गया है । जबका उपदेशके रुचिकर नहीं होमेपर भी आचार्य इसका उपदेश करते हैं । अतएव ‘कटुक औषध-पान न्याये’ इस उपदेशके कटु होनेपर भी वह उपदेश आज्ञामी कालमें सुखकर होगा । इसलिए इस उपदेशका नेत्र निमीलित करके पान करना चाहिए ।

१ इदमस्तु संनिष्ठं समीपतरवति चैतरो कथम् । अदस्तु विप्रकृष्टे तद्विधिं परोक्षं विजानीयात् ॥१॥
इति अन्त्यर्षं वकीलः ।

अथ यदि च परोपकारे बन्धसि तेषामविवेकविरोधादपरोपकारात्, तद्विषयं तत्र
अनुपदेशकत्वेन इति ? नैवम् । परोपकारसाधनपूर्विका महात्मनां प्रतिपत्त्यन्तः कर्मिण्यभि
सम्प्रेक्ष्य हितोपदेशप्रवृत्तिर्जायते । तेषां हि परार्थत्वेन स्वार्थत्वेनाभिप्रेतत्वात् । न च
हितोपदेशादपरोपकारार्थिका परार्थः । तथा चार्थम्—

“हस्तं वा परो मा वा, पित्रं वा परिचरतु ।

मासितव्या हिता भासा स्वपक्षगुणकारिणा” ॥^१

अथ च वाचकमुख्यैः—

“न भवति धर्मः शत्रुः सर्वस्यैकान्ततो हितभवणात् ।

शुभवतोऽनुग्रहबुद्ध्या वस्तुस्वेकान्ततो भवति” ॥

इति वृत्तार्थः ॥३॥

अथ यथावयववर्त्म विचारमेव प्रपञ्चयितुं पराभिप्रेततत्त्वानां प्रामाण्य निराकुर्वन्ना
द्वित्वावकाव्यवृत्तेनौलूक्यमताभिमततत्त्वानि दूषयितुकामस्तदन्तःपातिनौ प्रथमतः
सामान्यविशेषौ दूषयन्तः—

श्लोका—यदि अविवेकको प्रचुरतासे किसीको बिने इ भयवान्के वचनोंमें रुचि नहीं होती तो आप
उत्ते क्यों उपदेश देनेका कष्ट उठाते हैं ? समाधान—बहु बात नहीं है । परोपकार स्वभाववाले महात्मा
पुण्य किसी पुण्यको रुचि और अवधि को न देखकर हितका उपदेश करते हैं । क्योंकि महात्मा लोग दूसरेके
उपकारको ही अपना उपकार समझते हैं । हितका उपदेश देनेके बराबर दूसरा कोई पारमार्थिक उपकार
नहीं है । चार्पवाक्य है—

उपदेश दिया जानेवाला पुण्य चाहे रोष करे चाहे वह उपदेशको विवरूप समझे परन्तु
स्वपक्ष हितरूप वचन अवश्य कहने चाहिये

उमास्वाति वाचकमुख्यने भी कहा है—

तथा उपदेश सुननेवालोको पुण्य नहीं होता है । परन्तु अनुग्रह बुद्धिसे हितका उपदेश देनेवालेको
निश्चय ही पुण्य मिलता है ॥

यह श्लोकका अर्थ है ॥३॥

मावाथ—एकान्तरूपसे वस्तु तत्त्वको स्वीकार करनेवाले अन्यमतावलम्बी आपके गुणोम ईर्ष्याबुद्धि
रखते हुए आपको अपना इष्टद्वय नहीं मानते । परन्तु यदि वे लोग एकान्तका आग्रह छोड़कर आप द्वारा
प्रतिपादित न्यायमागका विचार करें तो उन्हें आपकी महत्ता स्वयं ही प्रकट हो जायगी ।

अथ यथाय नयमागका विचार करनेके लिए परमतावलम्बियों द्वारा मान्य तत्त्वोंके प्रामाण्यका
निराकरण करनेके हेतु छह श्लोकोंमें वैशेषिकमतके तत्त्वोंमें दूषण बताते हुए सबप्रथम सामान्य विशेषोंमें
दोष दिखाते हैं ।

१ शोभ्यछानविषयिणीम् ।

२ छाया—कथं वा परो मा वा विष वा परिवर्तयतु (विषयत् प्रतिपादु वा) ।

भाषितव्या हिता भाषा स्वपक्षगुणकारिका ॥

एतदर्थक एव श्लोको श्रीहरेचन्द्रकृतव्यक्तिकचरित्र द्वितीयखण्डे ३२ उपलब्धसे । तथाहि—

परो कथ्यतु वा वा विषयत् प्रतिपादु वा ।

भाषितव्या हिता यावा स्वपक्षगुणकारिणी ॥३२॥

३ समास्त्विति । अयमयमात्राशौत्वमि कथ्यते । ४ सर्वार्थसूत्रसम्बन्धकारिकायु २९ श्लोक ।

‘सामान्य-विशेष-विशेष-विशेष’ भावा न भावान्तरनेयरूपा ।

यदात्मतत्त्वाद्दत्तात्प्रतत्त्वाद् इयं वदन्तीऽकुशला स्वकृति ॥५॥

अथवाह, भवन्ति, भविष्यन्ति, चेति भावाः—पदार्थाः, आत्मपदपदार्थस्य स्वतः इति—सर्वं हि वाक्यं सावधारणमामनन्ति इति, स्वत एव—आत्मीयस्वरूपदेव । अनुवृत्ति-विशेषमात्रः—एकाकारा प्रतीतिरेकशब्दाच्चता चानुवृत्तिः, व्यतिवृत्तिः—व्यावृत्तिः, सजातीयविजातीयेभ्यः सर्वथा व्यवच्छेदः । ते उभे अपि संवलिते भजन्ते—आभयन्तीति अनुवृत्ति-व्यतिवृत्तिभाज, सामान्यविशेषोभयात्मका इत्यर्थः ॥

अस्यैवार्थस्य व्यतिरेकमाह । न भावान्तरनेयरूपा इति । नेति निषेधे । भावान्तराभ्यां पराभिमतार्था इत्यनुशङ्कसंशयसमायेभ्यः पदार्थान्तराभ्यां भावव्यतिरिक्तसामान्यविशेषाभ्याम् । नेय—प्रतीतिविषय प्रापणीय । रूप—यथासंख्यमनुवृत्तिव्यतिवृत्तिलक्षणं स्वरूपं येषां ते तथोक्ताः । स्वभाव एव अयं सबभावाणां यदनुवृत्तिव्यावृत्तिप्रत्ययी स्वत एव अवयन्ति । तथाहि । घट एव तावत् पृथुबुधोदरायाकारवान् प्रतीतिविषयीभवन् सन्नन्यानपि तदाकृतिभूतः पदार्थाच्च घट-रूपतया घटैकशब्दाच्चतया च प्रत्यावयन् सामान्याख्या लभते । स एव चेतरेभ्यः सजातीयविजातीयेभ्यो द्रव्यक्षेत्रकालभावैरात्मानं व्यावर्तयन् विशेषणपदेषामभूते । इति न सामान्यविशेषयो पृथक्पदार्थान्तरवकल्पनं न्याय्यम् । पदार्थधर्मत्वेनैव तयो प्रतीयमानत्वात् । न

श्लोकाद्य—पदाय स्वभावे हो सामान्य-विशेषरूप हैं उनमें सामान्य विशेषकी प्रतीति करनेके लिए पदार्थान्तर माननेकी आवश्यकता नहीं । इसलिए भी अकुशलवादी पररूप और मिथ्यारूप सामान्य विशेषकी पदार्थसे भिन्नरूप कथन करते हैं वे व्यायमार्थसे भ्रष्ट होते हैं ।

व्याख्यार्थ—आत्मा और पुद्गलादि पदाय अपने स्वरूपसे ही अर्थात् सामान्य और विशेष नामक पृथक् पदार्थोंकी बिना सहायताके ही सामान्य-विशेषरूप होते हैं । एकाकार और एक नामसे कही जानेवाली प्रतीतिको अनुवृत्ति अथवा सामान्य कहते हैं । सजातीय और विजातीय पदार्थोंसे सर्वथा अलग होनेवाली प्रतीतिको व्यावृत्ति अथवा विशेष कहते हैं । आत्मा और पुद्गल आदि पदाय स्वभावे ही इन दोनों वर्गोंमें—सामान्य विशेषसे—युक्त हैं ।

इसको व्यतिरेक रूपसे कहते हैं । आत्मा और पुद्गलादि पदाय वैशेषिकों द्वारा मान्य द्रव्य गुण कर्म और समवायसे पृथक् सामान्य और विशेषसे भिन्न नहीं हैं । क्योंकि स्वयं ही सामान्य और विशेषरूप ज्ञानको उत्पन्न करना पदार्थोंका स्वभाव है । उदाहरणके लिए मीठा तलीयुक्त और उदर आदि आकार वाला बड़ा स्वयं ही उसी आकृतिवाले अन्य पदार्थोंकी भी घटरूप और घटशब्दरूप बनाता हुआ सामान्य कहा जाता है । इसलिए घटको छोड़कर घटसामान्य अथवा घटत्व कोई पृथक् वस्तु नहीं है । यही वक्रा दूसरे सजातीय और विजातीय पदार्थोंसे द्रव्य क्षेत्र काल और भावसे अपनी व्यावृत्ति करता हुआ ‘विशेष’ कहा जाता है । अतएव सामान्य और विशेषकी अलग पदार्थ मानना व्यावर्तयत नहीं है । क्योंकि सामान्य-विशेषका ज्ञान पदार्थके धर्म (गुण) से ही होता है । तथा धर्मों (गुणों) से धर्म (गुण) सबका भिन्न नहीं होते । क्योंकि धर्म और धर्मोंकी सर्वथा भिन्न माननेसे विशेषण-विशेषसम्बन्ध नहीं बन सकता । उदाहरणके लिए ऊँट और भवा दोनों सर्वथा भिन्न हैं इसलिए इनमें धर्म-धर्मों-सम्बन्ध नहीं हो सकता । यदि धर्मोंके धर्मोंसे अलग पदार्थ माना जाय तो एक ही वस्तुमें अनन्त धर्म प्रस्तुत हो जायेंगे कारण कि वस्तु समस्त

१ अनुवृत्ति—अन्यत्र । व्यतिवृत्ति—व्यतिरेक । २ पूरजयलनधर्माः पुद्गला (द्रव्यैकानिकवृत्ति प्रयमाध्यमे) । ३ विशेषज्ञानम् ।

च ययो धर्मिणः सकाशात्तन्त्रं व्यतिरिक्तम् । एकान्तभेदे विशेषणविशेषणभावानुपपत्तेः, कस्मैरासन्नयोरिव धर्मधर्मिण्यपदेनाभावप्रसङ्गात् । धर्मोणामपि च पृथक्पदार्थान्तरत्वकल्पने यदुक्तिलेखे वस्तुनि पदार्थानन्तवप्रसङ्गः । अतस्तदर्थमैकत्वाद् वस्तुन ॥

तत्रैवं सामान्यविशेषयोः स्वतत्त्वं यथावदनुबुध्यमाना अकुशलाः अतस्वामिनिविष्ट-
दृष्टयः तीर्थान्तरीया स्खलन्ति—न्यायमार्गाद् अद्यन्ति निरुत्तरीभवन्तीत्यर्थः । स्खलमेव
याम् प्रामाणिकजनोपहृमनीयता ध्वन्यते । किं कुर्वाणा, द्वयम्—अनुवृत्तिव्यावृत्तिलक्षण
प्रत्ययद्वयं वदन्तः । कस्मादेतत्प्रत्ययद्वयं वदन्तः ? इत्याह । परात्मतत्त्वात्—परौ पदार्थेभ्यो
व्यतिरिक्तत्वादन्यौ परस्परनिरपेक्षौ च यौ सामान्यविशेषौ तयोर्थवात्मतत्त्वं स्वरूपम् अनुवृत्ति
व्यावृत्तिलक्षण, तस्मात् तदाभित्येत्यर्थः । “गन्धयपः कर्माऽधारे” इत्यनेन पञ्चमी । कथंभूतात्
परात्मतत्त्वाद् ? इत्याह । अतयात्मतत्त्वात् मा भूत् परात्मतत्त्वस्य सत्त्वरूपतेति विशेषण-
मिदम् । यथा यनैकान्तभेदलक्षणेन प्रकारेण परैः प्रकल्पित, न तथा तेन प्रकारेणात्मतत्त्वं
स्वरूपं यस्य तत्तथा । तस्मात् यतः पदार्थेष्वविशेष्यभावेन सामान्यविशेषौ वर्तन्ते । तैश्च तौ
तेभ्यः परत्वेन कल्पितौ । परत्वं चान्यत्वं तथैकान्तभेदाभिनामाभिः ॥

किञ्च, पदार्थेभ्यः सामान्यविशेषयोरेकान्तमिन्नत्वे स्वीक्रियमाणे एकवस्तुविषय
अनुवृत्तिव्यावृत्तिरूप प्रत्ययद्वयं नोपपद्येत । एकान्ताभेदे चान्यतरस्यासत्त्वप्रसङ्गः । सामान्य
विशेषण्यवहाराभावश्च स्यात् । सामान्यविशेषोभयात्मकत्वेनैव वस्तुन प्रमाणेन प्रतीतेः ।

धर्मात्मक होयी है । (यद्यपि यह है कि वैशेषिक लोग द्रव्य गुण कम सामान्य विशेष और समवाय इन
छह पदार्थोंको स्वीकार करते हैं । इन छह पदार्थोंमें सामान्य और विशेष नामक पदार्थ द्रव्य गुण कम
जादिसे भिन्न माने गये हैं । दूसरे शब्दोंमें वैशेषिक मतके अनुसार पदार्थोंमें सामान्य-विशेष का ज्ञान
पदार्थोंका गुण (धर्म) नहीं है बल्कि यह ज्ञान सामान्य और विशेष नामके भिन्न पदार्थोंसे होता है । उदा-
हरणके लिए घटत्व घटका गुण नहीं है यह घटम समवाय-सम्बन्धसे रहता है । इसी प्रकार नील पीत आदि
और घटके गुण नहीं हैं वे भी घटम समवाय-सम्बन्धसे रहते हैं । जैनदशन अनका तात्मक (सामान्यविशेषात्मक)
है इसलिए यह वैशेषिकोंके इस सिद्धान्तका खण्डन करता है । जैनदशनके अनुसार पदार्थोंमें स्वभावसे ही
सामान्य-विशेषकी प्रतीति होती है । क्योंकि सामान्य विशेष पदार्थोंके ही गुण हैं कोई स्वतन्त्र पदार्थ नहीं ।
धर्मोंसे धर्म भिन्न नहीं हो सकता अतएव सामान्य विशेषको भिन्न पदार्थ स्वीकार करना अनुक्तियुक्त है) ।

इस प्रकार सामान्य-विशेषके स्वरूपको ठीक ठीक न समझकर कदाग्रही तैयिक लोग न्यायमार्गसे
भ्रष्ट हो जाते हैं—निरुत्तर होनेके कारण प्रामाणिक मनुष्योंके हास्यास्पद होत ह । कारण कि ये लोग
सामान्य विशेषको पदार्थोंसे भिन्न और परस्पर निरपेक्ष स्वीकार करते हैं । परन्तु यह मान्यता सत्य नहीं
है । क्योंकि सामान्य विशेष पदार्थोंमें अस्मिन्न रूपसे रहते हैं और वैशेषिकोंन सामान्य विशेषको पदार्थोंसे
एकान्त-भिन्न माना है । परन्तु जैनसिद्धान्तके अनुसार सामान्य विशेष पदार्थोंके स्वभाव ह क्योंकि गुण
गुणीकृत एकान्त भेद नहीं बन सकता । जनदशनमें सामान्य विशेष पदार्थोंसे कथचित् अस्मिन्न स्वीकार किये
गये हैं ।

तथा सामान्य-विशेषको पदार्थोंसे सबका भिन्न माननेपर एक वस्तुमें सामान्य और विशेष सम्बन्ध
कहीं बन सकते हैं । क्योंकि पदार्थोंके सामान्य-विशेषसे एकान्त भिन्न होनेके कारण पदार्थ और सामान्य
विशेषका सम्बन्ध ही नहीं हो सकता । यदि सामान्य-विशेषको पदार्थोंसे सबका अस्मिन्न मानें तो पदार्थ और
सामान्य-विशेषके एकरूप हो जानेसे दोनोंमेंसे एकका अभाव हो जायेगा । तथा इस तरह सामान्य विशेषका

परस्परनिरपेक्षवस्तु परस्परभिर्हीनविद्यते । अथ यत्र तेषां नास्ति स्वस्वजनकियस्योपहसनी-
यत्वमभिप्रेयते । यो हि अन्यथास्थितं वस्तुस्वरूपमन्यथैव प्रतिपन्नमानं परेभ्यश्च तथैव
प्रज्ञाप्यैव स्वयं नष्टः पराभासयति न सन्तु तस्मान्नैव कदाप्यप्राप्तम् ॥ इति वृत्तार्थः ॥४॥

अथ तद्विमितानेकान्तनित्यपक्षी वृत्तयन्माह—

आदीपमान्योम समस्वमान स्याद्वादमुद्रानतिभेदि वस्तु ।

तन्नित्यमेवैकमनित्यमन्यदिति त्वादाशाद्विज्ञतां प्रकृत्वा ॥५॥

आदीपं—दीपादारभ्य, आन्योम—न्योम मर्यादीकृत्य सर्ववस्तुपदार्थस्वरूपं । समस्वमानं—
समः तुल्यः, स्वभाव—स्वरूप यस्य तत्तथा । किञ्च वस्तुन स्वरूपं द्रव्यपर्यायात्मकत्वमिति
ब्रूमः । तथा च वाचकमुख्य—“उत्पादव्यवधौ व्युत्पन्नं सत्” इति । समस्वमानत्वं कृताः ।
इति विशेषणद्वारेण हेतुमाह—स्याद्वादमुद्रानतिभेदि—स्यादित्यव्ययमनेकान्तघोषकम् । तत्
स्याद्वादः—अनेकान्तवादः नित्यानित्वाद्यनेकधर्मशब्दैकवस्त्वभ्युपगम इति यावत् । तस्व
मुद्रा—मर्यादा, तां नातिभिनसि—नातिक्रामतीति स्याद्वादमुद्रानतिभेदि । यथा हि न्यायैकनिष्ठे
राजनि राज्यश्रिय शासति सति सर्वा प्रजास्तन्मुद्रा नातिवर्तितुमीशते, तदतिक्रमे तासां

व्यवहार भी न बन सकेगा क्योंकि प्रमाणसे सामान्य विशेष उनमें रूप ही वस्तुकी प्रतीति होती है । सामान्य
विशेषकी परस्पर निरपेक्षताका आगे खण्डन किया जावेगा (देखिये १४ वीं कारिकाकी व्याख्या) । इसीलिए
बादियोंके स्वसनसे यहाँ उनके हास्यास्पद होनेका सूचन किया गया है । जो पुरुष वस्तुके जम्बूक स्वरूपको
उस रूपसे स्वीकार न करके अन्यथा रूपसे स्वीकार करता है तथा दूसरोंको भी उसी तरह प्रतिपादन करता
है वह स्वयं नष्ट होता है और दूसरोंको नष्ट करता है ऐसा पुरुष हास्यका पात्र होता ही है ॥ मह
बलोकका अर्थ है ॥४॥

भाषार्थ—इस बलोकम वैशेषिक दर्शनके द्वारा मान्य सामान्य-विशेषका खण्डन किया गया है ।
वैशेषिकोंका कहना है कि सामान्य विशेष पदार्थोंसे भिन्न और एक दूसरेसे निरपेक्ष हैं । उदाहरणके लिए
वैशेषिक मतके अनुसार घटम घटत्व समवाय सम्बन्धसे रहता है तथा नील-पीतादि भी समवाय सम्बन्धसे
रहता है । परन्तु जनदर्शन अनेकान्तरूप है इसलिए वह सामान्य विशेषको पदार्थोंसे एकान्त भिन्न स्वीकार
नहीं करता । जनदर्शनके अनुसार घटमें घटत्व अथवा नील-पीतादि किसी सम्बन्ध-विशेषसे नहीं रहते वे
स्वयं घटके ही गुण हैं । इसलिए पदार्थोंसे सबका भिन्न सामान्य और विशेष नामके पदार्थोंको स्वीकार करने
की आवश्यकता नहीं है ।

अथ वैशेषिकोंके एकान्त नित्य और एकान्त अनित्य पक्षमें दोष दिखाते हैं—

श्लोकाथ—दीपकसे लेकर आकाश तक सभी पदार्थ नित्यानित्य स्वभाववाले हैं, क्योंकि कोई भी
वस्तु स्याद्वादकी मर्यादाका उत्पलन नहीं करती । ऐसी स्थितिमें भी आपके विरोधी लोग दोषक आदिकी
सबका अनित्य और आकाश आदिकी सबका नित्य स्वीकार करते हैं ।

व्याख्यानार्थ—दीपसे लेकर आकाशपर्यन्त सब पदार्थोंका स्वरूप एक-सा है । क्योंकि हम वस्तुके
रूपरसगंधकी ब्रह्म और पर्यायरूप मानते हैं । वाचकमुख्य कहते हैं—“जो उत्पाद, व्यय और भ्रौण्यसे युक्त
है वह सत् है । घटएव वस्तुका स्वभाव नित्य अनित्य आदि अनेक क्योंकि धारक स्याद्वादकी मर्यादाकी
उत्पलन नहीं करता । जिस प्रकार न्यायी राजाके आसन करनेपर उसकी प्रजा राज्यमुद्राका उत्पलन नहीं

सर्वविद्यानिराणात् यत् विजयिनि निष्कण्टके स्वाहाहमहाहमेत्ये, सर्वविद्यया सर्वेऽपि पदार्था निरतिशयान्ति, तदुल्लङ्घने तेषां स्वस्वरूपवत्त्वाद्वा निमित्तकम् ।

सर्ववस्तूनां समस्वभावत्वकथनं च पर्यायवैयर्थ्ये कस्तु ज्योमयि नित्यमेव, अन्यत्र प्रदीपादि अनित्यमेव इति वाक्यस्य प्रतिषेधार्थम् । सर्वे हि भावा इव्याधिकनवापेक्षया नित्याः, पर्यायार्थिकनवादेशात् पुनरनित्याः । सर्वैकान्तनित्यतया परैरङ्गीकृतस्य प्रदीपस्य तावन्नित्यानित्यत्वव्यवसायने द्विकथाप्रसङ्गमते ॥

तथाहि । प्रदीपपर्यायापन्नास्तेजसा परमाणव स्वरसेतस्तेलक्षयाद् वाताभिषावाद्वा ज्योतिषपर्यायं परित्यज्य तमोरूपं पर्यायान्तरमाश्रयन्तोऽपि नैकान्तेनानित्या पुद्गलद्रव्यरूप सत्त्वस्थितत्वात् तेषाम् । नञ्छेतावतैवानित्यत्वं वाक्यता पूर्वपर्यायस्य विनाशः, उत्तरपर्यायस्य चोत्पादः । न खलु सूक्ष्मद्रव्यं स्वासककोशकुसूलक्षिकपटाद्यवस्थान्तराण्यापन्नमानमप्येकान्ततो विनष्टम्, तेषु सूक्ष्मद्रव्यासु गमस्यावाक्यगोचरं प्रवृत्तत्वात् । न च तमस यौद्गलिकत्वमसिद्धम् चाक्षुषत्वमव्याप्त्यनुपपत्तौ, प्रदीपालोकेकवत् ॥

हर सकृदौ क्योकि उसके उल्लंघन करनेपर प्रकाशे सर्ववका नाश होता है । उसी प्रकार विजयी निष्कण्टक स्वाहाह महाहवाके विद्यमान रहते हुए कोई भी पदार्थ स्वाहाहकी मर्यादाको अतिक्रमण नहीं करता । क्योकि इस मर्यादाके उल्लंघन करनेपर पदार्थका स्वरूप नहीं बन सकता ।

यहाँ सब पदार्थोंके द्रव्य और पर्यायरूप कथन करनेसे प्रकाश आदिके सबका नित्यत्व और प्रदीप आदिके सबका अनित्यत्वका ज्ञान हो जाता है । कारण कि सभी पदार्थ द्रव्याधिक नयकी अपेक्षासे नित्य और पर्यायधिककी अपेक्षासे अनित्य हैं । यहाँ पर्यायियों द्वारा मान्य दीपककी एकान्त-अनित्यतापर विचार करनेसे हुए दीपकको नित्य-अनित्य सिद्ध करनेके लिए समयेमें कुछ कहा जाता है ।

दीपककी पर्यायमें परिणत तैजस परमाणु तेरके समाप्त हो जानेसे अथवा हवाका झोंका लगनेसे प्रकाशरूप पर्याय छोड़कर तमरूप पर्यायको प्राप्त करनेपर भी सर्वथा अनित्य नहीं है । क्योकि तेजके परमाणु स्वयं पर्यायमें भी पुद्गल द्रव्यरूपसे मौजूद हैं । तथा पूज पर्यायके नाश और उत्तर पर्यायके उत्पन्न होने याकरो ही दीपककी अनित्यता सिद्ध नहीं होती । उदाहरणके लिए मिट्टी द्रव्यके स्वासक कोश कुसूल क्षिक षट (मिट्टीके पिण्डसे बड़ा बनते तककी उत्तरोत्तर अवस्थाएँ) आदि अवस्थाओंको प्राप्त कर लेनपर भी मिट्टीका सबथा नाश नहीं होता । क्योकि स्वासक आदि पर्यायोंमें प्रत्येक पुरुषको मिट्टीका ज्ञान होता है । अन्वकारको भी पुद्गलकी ही पर्याय मानना चाहिए क्योकि दीपकके प्रकाशकी भाँति वह भी चक्षुसे दिखाई देता है । जैनदर्शनके अनुसार संसारके समस्त पदार्थोंम नित्यत्व और अनित्यत्व दोनों घम विद्यमान हैं । इसलिए दीपकमें भी नित्यत्व और अनित्यत्व धर्म पाये जाते हैं । दीपकका अनित्यत्व सर्व साधारणमें प्रसिद्ध ही है । इसलिए यहाँ दीपकमें केवल नित्यत्व सिद्ध किया जाता है । नैयायिक लोग अन्वकारको अभावरूप मानते हैं इसलिए नैयायिकोंके अनुसार अन्वकार कोई स्वतन्त्र पदार्थ न होकर केवल प्रकाशका अभाव मात्र है । इसलिए तमको अभावरूप माननेसे नैयायिक दीपकको नित्य नहीं मानते । परन्तु जैनदर्शनके अनुसार तम केवल प्रकाशका अभाव मात्र नहीं है वह प्रकाशकी भाँति ही स्वतन्त्र द्रव्य है । जैनदर्शनमें प्रकाशकी भाँति अन्वकारको भी पुद्गलकी पर्याय माना है । तेजके परमाणु दीपकके प्रकाशकी पर्यायमें परिणत होते हैं । जब तक आदि समाप्त हो जाता है, अथवा हवाका झोंका लगता है उस समय ये ही परमाणु प्रकाशकी पर्याय छोड़कर तमकी पर्यायमें परिणत हो जाते हैं । जैनदर्शनके अनुसार केवल पर्यायप्रकाशको प्राप्त करना ही अनित्यत्वका ज्ञान नहीं है । उदाहरणके लिए, मिट्टीका बड़ा बनते समय मिट्टी के प्रकाशोंको धारण करती है परन्तु इन अनेक पर्यायोंमें मिट्टीका नाश नहीं हो जाता मिट्टी हरेक पर्यायमें

नान्यथा तत्त्वज्ञानं स्वप्रतिभासे आलोक्यते । न चैवं तदा । तत्त्वज्ञानं चाक्षुषम् ?
नैषम् । अक्षुष्योनामाश्लोकमन्त्रेणापि तत्प्रतिभासात् । नैषस्त्वस्मादिभिरन्यथाज्ञानं पदार्थ-
कमाश्लोकं विना कोपलभ्यते तैरपि विमिरमाश्लोकविषये । विविच्यमानं भाषासम् । कश्च-
न्यस्यापि प्रीत्येतादयोऽपि स्वर्णशुक्लाकलाया आलोक्येन दर्शनाः । प्रदीपचन्द्रादयस्तु प्रका-
शान्तरनिरपेक्षा । इति सिद्धं तमआक्षुषम् ॥

स्वप्रतिभासे स्वप्रतिभासे प्रतीयते, शीतस्पर्शप्रत्ययजनकत्वात् । यानि त्वनिविद्यावय-
वत्वमप्रतिपातित्वमनुभूतस्पर्शविशेषत्वमप्रतीयमानखण्डावयवविद्रव्यप्रविभागत्वमित्यादीनि
तमसः पौद्गलिकत्वनिषेधात् परं साधनान्युपन्यस्तानि तानि प्रदीपप्रभादृष्टान्तेनैव प्रविचे-
ध्यानि तुल्यबोधक्षेमत्वात् ॥

सदा विद्यमान रहती है । इसी तरह दीपकके तब परमाणुओंका अन्वकार-परमाणुओंमें परिणमन होनेसे
द्रव्यका नाश (अनित्यत्व) नहीं होता । यह केवल परमाणुओंका एक पर्यायसे दूसरी पर्यायमें परिणत हो
जाना मात्र है । इसलिए हम दीपकको सबदा अनित्य ही नहीं कहना चाहिए क्योंकि तम अभावरूप नहीं
है । पर्यायसे पर्याय तर होनेको ही तम कहते हैं । अन्वकारका पौद्गलिक होना असिद्ध नहीं क्योंकि वह
प्रकाशकी तरह चक्षुका विषय है । जो जो चक्षुका विषय होता है वह पौद्गलिक होता है । प्रकाशकी तरह
अन्वकार भी चक्षुका विषय है इसलिए वह पौद्गलिक है ।

शुद्धि—जो आक्षुष पदार्थ है वह प्रतिभासित होनेमें आलोककी अपेक्षा रखता है । परन्तु तमके
प्रतिभासम प्रकाशकी जरूरत नहीं इसलिए तम चक्षुका विषय नहीं कहा जा सकता । सम्पादन—उक्त
व्याप्ति ठीक नहीं है । क्योंकि उक्त आदि विना आलोकके भी तमको देखते हैं । यह ठीक है कि अन्व आक्षुष
घट पट आदिको विना प्रकाशक हम नहीं देखते परन्तु इसका यह अर्थ नहीं है कि तमके देखनेमें भी हमें
प्रकाशकी आवश्यकता पड़े । संसारम पदार्थोंके विभिन्न स्वभाव होते हैं । पीत सुवर्ण और स्वेत मोती आदि
तैजस होनेपर भी विना प्रकाशके प्रतिभासित नहीं होते जबकि दीपक चन्द्र आदि प्रकाशके विना ही रहि
गोचर होते हैं । अतएव तम आक्षुष है यद्यपि प्रकाशके अभावमें भी उसका ज्ञान होता है ।

तथा अन्वकार रूपवान् होनेके कारण स्पष्टान् भी है । क्योंकि इसमें पीत स्वर्णका ज्ञान होता है ।
वैशेषिक लोग तमका पौद्गलिकत्व निषेध करनेके लिए (१) कठोर अवयवोंका न होना (२) अवलिपति
होना (३) अनुद्भूत स्पष्टका न होना (४) कण्ठित अवयवीरूप द्रव्यविभागकी प्रतीति न होना—आदि हेतु
देते हैं । इन हेतुओंको प्रथम प्रदीपकी प्रभाके दृष्टान्तसे खण्डित करते हैं । क्योंकि अन्वकार और प्रदीपप्रभा
दोनों ही समान हैं । (ता पय यह है कि जैनदर्शनमें प्रकाश और अन्वकारको पौद्गलिकी पर्याय माना है
अतएव प्रकाशकी भाँति अन्वकार भी एक स्वतन्त्र वस्तु है अन्वकार जो प्रकाशकी भाँति चक्षुका विषय है ।
परन्तु वैशेषिकोंके मतमें प्रकाशका अभाव ही तम है स्वतन्त्र द्रव्य वह नहीं । वैशेषिकोंका कहना है कि जो
घट पट पदार्थ चक्षुसे जान जाते हैं उन सबमें प्रकाशकी आवश्यकता होती है जबकि तमको ज्ञानमें
प्रकाशकी जरूरत नहीं पड़ता । इसलिए तम चक्षुका विषय नहीं है और इसलिए उसे पौद्गलिकी पर्याय भी
नहीं कहा जा सकता । इसके उलट में जैनोंका कथन है कि वैशेषिकोंकी उपयुक्त व्याप्ति ठीक नहीं कही जा
सकती । कारण कि विली उल्ल वगैरह प्रकाशके न रहत हुए भी तमका ज्ञान करते हैं । इसलिए यह
व्याप्ति तत्कसमय नहीं कि समस्त आक्षुष पदार्थ आलोककी अपेक्षा रखते हैं । सुवर्ण मोती आदि आक्षुष
होनेपर प्रकाशकी सहायतासे प्रतिभासित होते हुए देखे जाते हैं परन्तु दीपक चन्द्र आदि नहीं । इसलिए
प्रकाशकी भाँति तमको भी चक्षुका विषय मानना युक्तिपूर्ण है । अन्वकार आक्षुष होनेसे जैनदर्शनमें उसे
स्पर्शान् भी माना गया है । क्योंकि जैनदर्शनमें अनुसार किसी पदार्थमें स्पष्ट रस गन्ध और जर्मिसे
किसी एकके रहनेपर बाकीके तीन गुण उसमें अवश्य रहते हैं । यही पौद्गलिकी कथन भी है । परन्तु
वैशेषिकोंको अन्वकारमें स्पर्शान् स्वीकार करना अच्छा नहीं है । उनका कहना है कि अन्वकारमें कठोरता

अथ चाक्यं तेजसाः परमाणुः कथं तदस्यैव परिणमन्त इति । पुद्गलानां तत्तत्सास-
नसिद्धकृतानां विसृष्टशकार्बोत्पादकत्वस्यापि दर्शनात् । इष्टो धार्त्रेण्यनसंयोगवशाद् भास्वर
रूपस्यापि बहोरभास्वररूपब्रूमरूपकार्बोत्पात् । इति सिद्धो नित्यामित्य प्रदीपः । यद्यपि
निर्वाणद्वर्णान्देदीप्यमानो दीपस्तदापि नवनववर्णयोत्पादविनाशभावत्वात् प्रदीपत्वान्वयाच्च
नित्यामित्य एव ॥

इयं व्योमाप्युत्पादत्वब्रूमध्रौव्यात्मकत्वाद् नित्यामित्यमेव । तथाहि । अवगाहकानां
जीवपुद्गलानामवगाहदानोपग्रह एव तल्लक्षणम् । अवकाशदमाकाशम्' इति वचनात् ।
यदा चावगाहका जीवपुद्गलाः अयोगतो^१ विसृष्टातो वा एकस्मात्प्रदेशात् प्रदेशान्तर—
शुपस्रपन्ति तदा तस्य व्योमस्तैरवगाहकैः सममेकस्मिन् प्रदेशे विभागः उत्तरस्मिन् प्रदेशे
संयोगः । संयोगविभागौ च परस्परं विरुद्धौ धर्मौ । तद्वदे चावश्यं धर्मिणो भेदः । तथा चाह
“अथमेव हि भेदो भेदहेतुर्वा यद्विरुद्धधर्माभ्यां कारणभेदश्चेति” । ततश्च तदाकाशं पूर्वं
संयोगविनाशलक्षणपरिणामापर्यायं विनष्टम् । उत्तरसंयोगोत्पादाख्यपरिणामानुभवाद्योत्पन्नम् ।
उभयत्राकाशद्वयस्यानुगतत्वाद्योत्पादयययोरेकाधिकरणत्वम् ॥

नहीं है वह अप्रतिबन्धित है उसमें स्पष्ट नहीं और उसका विभाग नहीं हो सकता इसलिए अकार पौद्ग-
लिक नहीं कहा जा सकता । जैदशन उक्त हेतुजोका प्रदीप प्रभाके इष्टागतसे लक्षण करता है । जैन
ग्रन्थोंके अनुसार अन्धकार और दीपककी प्रभामें पर्यायकत्वे कोई अन्तर नहीं । इसलिए यदि वैशेषिक लोग
दीपककी प्रभाको पौद्गलिक मानते हैं तो उन्हें अन्धकारको भी पुद्गलकी पर्याय मानना चाहिए । क्योंकि
प्रकाशकी वृत्ति अन्धकार भी द्रव्यकी पर्याय है फिर दोनोंमें असमानता क्यों ?)

दीपकके तेज-परमाणु तमकपम कैसे परिणत हो सकते हैं यह शका भी निमल है । क्योंकि पुद्गलोंकी
अणुक सामग्रीका सहकार मिलनपर विसृष्ट शकार्बोकी भी उत्पत्ति होती है । उदाहरणके लिए प्रकाशमान
अग्निसे, गीले इष्टनके सहयोगसे अप्रकाशमान धूमकी उत्पत्ति होती है । (इसलिए यह नियम नहीं है कि तेजके
परमाणुओंसे तेजरूप कायकी ही उत्पत्ति हो अन्धकाररूप कायकी नहीं क्योंकि तेजरूप अग्निसे भी अन्ध-
काररूप धूमकी उत्पत्ति देखी जाती है । इसलिए सिद्ध होता है कि दीपककी पर्यायम परिणत तेजके परमाणु
सेल जादिके अर्थ हो जानसे ही अन्धकाररूप पर्याय-तरको धारण करता है । वास्तवम द्रव्यकी अपेक्षा दीपक
निरर्थ है केवल पर्यायकी अपेक्षासे ही वह अनित्य कहा जा सकता है ।) तथा दीपकके बुझनेसे पहले देदीप्य
मान दीपक अपनी नयी-नयी पर्यायोंके उत्पन्न और नाश होनको अपेक्षा अनित्य है परन्तु इन पर्यायोंके
बदलते रहनेपर भी हमें यह ज्ञान होता रहता है कि एक ही दीपककी ये असंख्य पर्याय हैं इसलिए दीपक
निरर्थ है । अतः दीपकका नित्यानित्यत्व सिद्ध होता है ।

इसी प्रकार आकाश भी उत्पाद व्यय और ध्रौम्यरूप होनसे निरर्थ और अनित्य दोनों है
(देखिए परिशिष्ट [क]) । जीव और पुद्गलको अवकाश दान देना (स्थान देना) ही आकाशका
कर्मण है । कहा भी है अवकाश देनेवालेका आकाश कहत है । जब आकाशम रहनवाला जीव
और पुद्गल किसीकी प्रणालसे अथवा अपने स्वभावसे आकाशके एक प्रदेशसे दूसरे प्रदेशमें जाते हैं

१ उपग्रह — उपकार इति तत्त्वायभाष्ये ।

२ उत्तराध्ययनसूत्र अध्ययने २८ गाथा ९ । अत्र वृत्ती महोपाध्यायश्रीमद्भाविजयमणिकृतायामि
दमुपलभ्यते ।

३ पुरुषशक्त्या ।

४ स्वभावेन ।

५ वस्तुनि द्विविधानि लक्षणमदात्कारणमदात्त । यदो जलाहरणादिगुणवान् पटश्च शीतवाष्पादि
गुणवान् । तथा पटस्य कारण भूतिपण्णादि । पटस्य कारण तत्त्वादि ।

तथा च यद् “अप्रच्युतामुत्पन्नस्थिरैकरूपं नित्यम्” इति नित्यलक्षणमावहते । तदभास्तम् । एवंविधस्य कस्यचिदस्तुनोऽभावात् । “तद्भावाययं नित्यम्” इति तु सत्यं नित्यलक्षणम् । उत्पादविनाशयोः सद्भावेऽपि तद्भावात् अन्वयिरूपात् यन्न वेति तन्नित्यमिति तदर्थस्य घटमानत्वात् । यदि हि अप्रच्युतादिलक्षणं नित्यमिष्यते तदोत्पादन्ययवोर्निराधा रत्वप्रसङ्गः । न च तयोर्योगि नित्यत्वहानि ।

“द्रव्यं पर्यायवियुतं पर्याया द्रव्यवर्जिता ।

क्व कदा केन किरूपा दृष्टा मानेन केन वा ? ॥”^२

उक्त समय आकाशका जीव पुद्गलोक साथ एक प्रदेशम विभाग और दूसरे प्रदेशमे संयोग होता है । ये संयोग और विभाग एक दूसरेके विरुद्ध है । इसलिए संयोग विभागमे भेद होनेसे संयोग विभागको धारण करनेवाले आकाशमे भी भेद होना चाहिए । कहा भी है विरुद्ध धर्मोंका रहना और भिन्न भिन्न कारणोंका होना यही भेद और भेदका कारण है । (यहाँपर लक्षण और कारणक भेदसे भेद दो प्रकारका बताया गया है । जैसे घट जल लाने और पट ठण्डसे बचानेके काममे जाता है—यही घट और पटमे लक्षण भेद है । तथा घट मुक्तिकाके पिण्ड और पट तनुसे उपपन्न होता है—यही घट और पटका कारण भेद है ।) इसलिए यहाँ पुद्गलके एक प्रदेशमे संयोगके विनाशमे आकाशमे भेद होता है और दूसरे प्रदेशमें संयोगके होनेसे आकाशमें उत्पाद होता है । तथा उत्पाद और व्यय दोनों अवस्थाओंमे आकाश ही एक अधिकरण है इसलिए आकाश धी य ह । (भाव यह है कि जैनदर्शनके अनुसार दोषककी तरह आकाश भी नित्यनित्य है । जनसिद्धा तमे आकाश एक अनन्त प्रदेशवाला अखंड द्रव्य माना गया है । आकाश द्रव्यका काम जीव और पुद्गलको अवकाश देना है । जिस समय जीव और पुद्गल द्रव्य आकाशके एक प्रदेशको छोड़कर दूसरे प्रदेशके साथ संयोग करते हैं उस समय आकाशका जीव पुद्गलके साथ विभाग और संयोग होता है । अर्थात् जीव पुद्गलके आकाश प्रदेशको छोड़नेके समय आकाशमे विभाग और जीव पुद्गलके आकाश प्रदेशोंके साथ संयोग करनेके समय आकाशमे संयोग होता है । दूसरे शब्दोंमें कहना चाहिए कि एक ही आकाशमें संयोग विभाग नामके दो विरुद्ध धर्म पाये जाते हैं । क्योंकि संयोग विभाग नामके धर्मोंमें भेद होनेसे संयोग विभाग धर्मोंको धारण करनेवाले आकाश धर्मोंमें भी भेद पाया जाता है । अतएव जीव पुद्गलके आकाश प्रदेशको छोड़कर अप्रत्यक्ष गमन करनेमें जीव पुद्गलका आकाशके प्रदेशोंके साथ संयोग विनाश होता है अर्थात् आकाशमे विनाश (व्यय) होता है । तथा जीव पुद्गलका आकाशके दूसरे प्रदेशोंके साथ संयोग होनेके समय आकाशमें उत्पाद होता है । तथा उक्त उत्पाद और व्यय दोनों दशाओंमे आकाश मौजद रहता है इसलिए आकाशमे धीव्य भी है । अतएव आकाशमें उत्पाद-व्यय होनेसे अनित्यत्व और धीव्य होनेसे नित्यत्वकी सिद्धि होती है ।)

इस पर्वोक्त कथनसे जो नाश और उत्पन्न न होता हो और एकरूपसे स्थिर रहे उसे नित्य कहते हैं —इस नित्यत्वके लक्षणका भी खण्डन हो जाता है । क्योंकि ऐसा कोई भी पदार्थ नहीं जो उत्पत्ति और नाशसे रहित हो और सदा एकसा रहे । पदार्थके स्वरूपका नाश नहीं होना नित्यत्व है —जैनदर्शन द्वारा मान्य नित्यत्वका यही लक्षण ठीक है । क्योंकि उत्पाद और विनाशके रहते हुए भी जो अप्रत्यक्ष स्वरूपको नहीं छोड़ता वही नित्य है । यदि अप्रच्युत आदि पूर्वोक्त नित्यका लक्षण माना जाये तो उत्पाद और व्ययका कोई भी आधार न रहेगा । जैनसिद्धान्तके अनुसार नित्य पदार्थमें जो उत्पाद और व्यय माना गया है, उससे पदार्थकी निरवस्था कोई हानि नहीं आती । कहा भी है—

पर्यायरहित द्रव्य और द्रव्यरहित पर्याय किंमन् कित्त समय कहींपर किंम रूपमे और कौनसे प्रमाणसे देखे हैं ? अर्थात् द्रव्य बिना पर्याय और पर्याय बिना द्रव्य कहीं भी सम्भव नहीं ।

१ सत्त्वज्ञानसूत्रम् अ. ५ सू. ३ ।

२ एतदधिकारा गाम्या सन्त्यसिद्धिर्क प्रथमकाण्डे दृश्यते—

द्वयं पञ्चदशविजुषं द्रव्यविशेषा य पञ्चदश कतिञ्च ॥१९॥

इति वचनात् ॥

लौकिकानामपि घटाकाशं पटाकाशमिति व्यवहारप्रसिद्धेराकाशस्य नित्यानित्यत्वम् । घटाकाशमपि हि यदा घटाप्यगमे, पटनेकाशान्ते, तथा पटाकाशमिति व्यवहारः । न चयमपि पारिकत्वावप्रमाणमेव । उपचारस्यापि किञ्चित्साधर्म्यद्वारेण मुख्यत्वस्थित्वात् । नभसो हि शक्तिष्ठ सर्वव्यापकत्वं मुख्यं परिमाणं तत् तदावेवघटपटादिसम्बन्धिनियतपरिमाणवशात् कल्पितमेव सत् प्र त नयतवैशम्बाधितया व्यवहियमाणं घटाकाशपटाकाशदि तत्तद्व्यपदेश निबन्धनं भवति । तत्तत्घटादिसम्बन्धे च व्यापकत्वेनावस्थितस्य व्योम्नोऽवस्थान्तरापत्तिः । तत्तत्साध्याभेदेऽवस्थावतोऽपि भेदः । तासां ततोऽविवक्ष्यभावात् । इति सिद्धं नित्यानित्यत्वं व्योम्नः ॥

(भाव यह है कि जैनोंको वैशेषिकोका नित्यत्व लक्षण मान्य नहीं है । वैशेषिकोंके अनुसार जिसमें उत्पत्ति और नाश न हो और जो सदा एकसा रह रही नित्य है । जैन इस मान्यताको स्वीकार नहीं करते । उसके अनुसार उत्पाद और व्ययके होत हुए भी पदार्थके स्वरूपका नाश नहीं होना ही नित्यत्व है । जैनसिद्धान्तके अनुसार वैशेषिकोका नियम लक्षण स्वीकार करनेसे उत्पाद और व्ययको कोई स्थान नहीं मिलता । क्योंकि कटस्थ नित्यत्वम उत्पत्ति और नाशका होना सम्भव नहीं । तथा उत्पाद और व्ययके अभावसे कोई भी पदार्थ सत् नहीं कहा जा सकता । इसलिए जैन लोग कहते हैं कि नित्य वकी सवथा नित्य न मानकर उत्पाद व्यय सहित नित्य अर्थात् अपेक्षिक नित्य मानना चाहिए । क्योंकि कही भी द्रव्य और पर्याय अलग अलग नहीं पाये जाते । द्रव्यको छोड़कर पर्यायका और पर्यायको छोड़कर द्रव्यका अस्तित्व सम्भव नहीं । अतएव द्रव्यको अपेक्षासे पदार्थ नित्य है और पर्यायको अपेक्षासे अनित्य इस तरह नित्य अनित्य दोनों साथ रहते हैं । इसीलिए आकाश भी नित्यानि य है ।)

प्रकारान्तरसे भी आकाश नित्यानित्य है क्योंकि सबसाधारणम भी यह घटका आकाश है यह पटका आकाश है यह व्यवहार होता है । जिस समय घटका आकाश घटके दूर हो जानपर पटसंयुक्त होता है उस समय वही घटका आकाश पटका आकाश कहा जाता है । यह घटका आकाश पटका आकाश का व्यवहार उपचारसे होता है इसलिए अप्रमाण नहीं कहा जा सकता । क्योंकि उपचार भी किसी न किसी साधर्म्यसे ही मुख्य अवकी छोटित करनेवाला होता है । आकाशका सर्वव्यापकत्व मुख्य परिमाण आकाशमें रहनेवाले घट पटादि सम्बन्धी नियत परिमाणसं भिन्न होकर प्रतिनियत प्रदेशोंमें व्यापक होनेसे ही घटाकाश पटाकाश आदि व्यवहारका कारण होता है । अर्थात् मुख्यरूपसे सर्वव्यापकत्व परिमाण वाका आकाश अपने आधेय घट पटादिके सम्बन्धसे प्रतिनियत देशव्यापित्व परिमाणरूप कहा जाता है । इसीसे यह घटाकाश है यह पटाकाश है यह व्यवहार होता है । तथा व्यापक आकाशके अमुक घट पट आदिके सम्बन्धसे एक अवस्थासे अवस्थान्तरकी उत्पत्ति होती है । अवस्थाभेद होनेपर अवस्थाके धारक आकाशमत्र होता है । क्योंकि य अवस्थायें आकाशसे अभिन्न हैं । (भाव यह है कि जिस समय घट एक स्थानसे (आकाशसे) अलग होता है और उसको जगह पट रखा जाता है तो यह घटका आकाश है यह पटका आकाश है इस प्रकारका व्यवहार होता है । अर्थात् आकाशम एक ही अवह घटाकाशका नाश होता है और पटाकाशकी उत्पत्ति होती है । इसलिए आकाशम नित्यानित्य दोनों वय विद्यमान है । यह घटाकाश और पटाकाशका व्यवहार औपचारिक है अर्थात् वास्तवम आकाशमें उत्पाद-विनाश नहीं होता केवल आकाशके आधेय घट पटादिके परिवर्तनसे ही आकाशमें परिवर्तन होनाका व्यवहार होता है यह शका छेक नहीं । क्योंकि मुख्य अवक सम्बन्धके बिना उपचार नहीं हो सकता । अस्तुत प्रसंगमें आकाशका सर्वव्यापकत्व मुख्य परिमाण है । यही मुख्य परिमाण आकाशके आधेय घट पटादिके सम्बन्धसे प्रतिनियत देशपरिमाणरूप कहा जाता है । इसीसे घटाकाश पटाकाश आदि व्यवहार होता है । अतएव

स्वाध्यायसूत्रे अपि हि नित्यावित्यमेव वस्तु प्रथमम् । तथा चाहुस्ते—“त्रिविधा अवस्था धर्मिणः परिणामी धर्मलक्षणावस्थारूपः । सुवर्णं धर्मि । तस्य धर्मपरिणामी वर्धमानरुचकादिः । धर्मस्य तु लक्षणपरिणामी ज्ञानगतत्वादिः । यदा अवस्था हेमकारो वर्धमानकं भवत्वा रुचकमारचयति तदा वर्धमानको वर्तमानतालक्षणं हित्वा अतीततालक्षणमापद्यते । रुचकस्तु ज्ञानगततालक्षणं हित्वा वर्तमानतालक्षणमापद्यते । वर्तमानतापन्न एव तु रुचको नवपुराण भावमापद्यमानोऽवस्थापरिणामवान् भवति । सोऽयं त्रिविधः परिणामी धर्मिणः । धर्मलक्षणावस्थाश्च धर्मिणो भिन्नाभिन्नाभिन्नाः । तथा च ते धर्मभेदात् तद्व्यतिरिक्तत्वेन नित्याः । भेदाद्योत्पत्तिविनाशविषयत्वम् । इत्युभयमुपपन्नमिति ॥”

अथोत्तरार्धं विप्रियते । एवं चोत्पादयत्तद्यधोव्यात्मकत्वे सबभावानां सिद्धाऽपि तद्वस्तु एकमाकाशात्मादिकं नित्यमेव अन्यच्च प्रदीपघटादिकमनित्यमेव इत्येवकारोऽत्रापि सम्बध्यते । इत्थं हि दुर्नयबाधपक्षिः । अनन्तधर्मात्मके वस्तुनि स्वाभिप्रेतनित्यत्वादिधर्मसमर्थनप्रवृत्त्या शेषधर्मतिरस्कारेण प्रवर्त्तमाना दुर्नया इति तल्लक्षणात् । इत्यनेनोल्लेखेन त्वदाज्ञाद्विपत्ता-भवत्प्रणीतशासनविरोधिनां, प्रलापा-प्रलपितानि असम्बद्धवाक्यानीति यावत् ॥

अत्र च प्रथममादीपमिति परप्रसिद्धयानियपक्षोल्लेखेऽपि यदुत्तरत्र यथासंख्यपरिहारेण पूर्वतर नित्यमेवैकमित्युक्तम् तदेव ज्ञापयति । यदनित्यं तदपि नित्यमेव कथञ्चित् । यच्च नित्यं तदप्यनित्यमेव कथञ्चित् । प्रकातवादिभिरप्येकस्वामेव पृथि-यां नित्यानित्यत्वाभ्युपगमात् ।

सव्यापी आकाशके साथ घट पट आदिका सम्बन्ध होनेपर आकाशकी अवस्थाओं में परिवर्तन होता है । आकाशकी अवस्थाओं में परिवर्तन होनेसे आकाश में परिवर्तन होता है । इसलिए आकाशको निय अनित्य ही मानना चाहिए ।)

पातञ्जलयोगको माननवाले भी वस्तुको नित्यानित्य स्वीकार करते हैं । उनका कथन है— धर्मिका परिणाम धर्म लक्षण और अवस्थाके भेदसे तीन प्रकारका है । धर्म सुवर्णका धर्म परिणाम वर्धमान रुचक आदि है । धर्मके आगामी काल में होनेको लक्षण परिणाम कहते हैं । जिस समय सुनार वर्धमानको तोड़कर रुचक बनाता है उस समय वर्धमानक वर्तमान लक्षणको छोड़कर अतीत लक्षणका तथा रुचक ज्ञानगत लक्षणको छोड़कर वर्तमान लक्षणको प्राप्त करता है । वर्तमान दशाको प्राप्त रुचक नय और पुरानपनको धारण करता हुआ धर्मिका अवस्था-परिणाम कहा जाता है । धर्म लक्षण और अवस्थाके भेदसे धर्मिका बह परिणाम धर्मसे भिन्न भी है और अभिन्न भी । धर्म लक्षण और अवस्था धर्मसे अभिन्न है इसलिए धर्मके नित्य होनेसे य भी नित्य है और धर्मसे भिन्न होनेके कारण उत्पन्न और नाश होनवाला है इसलिए अनित्य है । इस प्रकार धर्म लक्षण और अवस्था नित्य अनित्य दानो है ।

अब श्लोकके उत्तरार्धका विवेचन करते हैं । इस प्रकार सब पदार्थोंके उत्पाद व्यय धोव्यरूप सिद्ध होनेपर आकाश आत्मा आदि सबथा नित्य है और प्रदीप घट आदि सबथा अनित्य—यह मानना वृत्तयवाचको स्वीकार करना है । वस्तुके अनन्तधर्मात्मक होनेपर भी सब धर्मोंका तिरस्कार करके केवल अपने अमोघ नित्यत्व आदि धर्मोंका ही समर्थन करना दुर्नय है । इस उल्लेखसे यह प्रतिपादित किया है कि आपके द्वारा प्रणीत शासनके विरोधियोंक ये असंबद्ध वाक्य ही हैं ।

इस श्लोकके पूर्वार्धमें सम्बन्धकारने अनित्य दोषक और नित्य व्योजका क्रमसे उल्लेख किया है । परन्तु उत्तरार्धमें इस क्रमका उल्लंघन करके पहले नित्य और बादमें अनित्यका उल्लेख है । इस तरह पूर्वार्धमें जो क्रमसे अनित्य और नित्य है वही उत्तरार्धमें क्रमसे नित्य और अनित्य प्रतिपादित किया गया है । इस वाक्य

१ पातञ्जलयोगसूत्रानुसारिणः । २ पातञ्जलयोगसूत्र ३।१३ इत्येतदर्थक भाष्यवाच्यम् ।

३ निर्विषयानुषां प्रमाणाविषयीभूय समाससूत्रम् । वास्तुनां नियतावस्थात्पक्षेण सप्त कृतानिगितः ॥
औदासीन्यपराधनास्तदपरे चासी भवेत्पूर्वमादौ वैकल्यकलङ्कपङ्कककुवास्ते स्पृष्टत्वा दुर्नयाः ॥१॥
इति भवत्पूर्वमादौ लक्षणं कीलक-स्वातिहृत्पञ्चाशती श्रुत्यै ।

तथा च प्रशस्तकारः—“सा तु द्विविधा नित्या भानित्या च । परमाणुलक्षणा नित्या, कार्य लक्षणा त्वनित्या ” इति ॥

न चात्र परमाणुकार्यद्वयलक्षणविषयद्वयमेवाद् वैकाधिकरण नित्यानित्यत्वमिति वाच्यम्, पृथिवीत्वस्योभयत्राध्यव्यभिचारात् । एवमवादिष्यपीति । आकाशेऽपि सयोगविभागा श्रीकारात् तैरनित्यत्व युक्त्या प्रतिषममेव । तथा च स एवाह—“शब्दकारणत्ववचनात् सयोगविभागौ” इति नित्यानित्यपक्षयोः संवलितत्वम् । एतच्च लेशतो भावितमेवेति ॥

प्रलापप्रायस्य च परवचनानामित्य समर्थनीयम् । वस्तुनस्तावद्व्यक्रियाकारित्व लक्षणम् । तच्चैकान्तनित्यानित्यपक्षयोर्न घटते । अप्रच्युतानुत्पन्नस्थिरैकरूपो हि नित्य । स च क्रमेणाधिक्रिया कुर्वीत, अक्रमेण वा ? अन्योन्यव्यवच्छेदरूपाणां प्रकारान्तरासम्भवात् । तत्र न तावत् क्रमेण स हि कालान्तरभाविनी क्रिया प्रथमक्रियाकाल एव असह्य कुर्वात् समथस्य कालक्षेपायोगात् । कालक्षेपिणो वा असामर्थ्यप्राप्ते । समर्थोऽपि तत्तत्सहकारिसमवधाने त तमथ करोतीति चेत्, न तर्हि सामर्थ्यम् अपरसहकारिसापेक्षवृत्तित्वात् । ‘सापेक्षमसमथम् ’ इति याचात् ॥

का उत्तर है कि इस क्रमके उत्लक्षण करनेका केवल यही अभिप्राय है कि कोई भी पदार्थ सवथा नित्य अथवा अनित्य नहीं कहा जा सकता—जो अनिय है वह भी कथञ्चित् नित्य है और जो निय है वह भी कथञ्चित् अनिय है । वशविकोन भी एक ही पृथिवीम निय और अनित्य दोनों वम मान ह । प्रशस्तकारन कहा है पृथिवी नित्य अनित्य दो प्रकारकी है । परमाणुरूप पृथिवी नित्य और कायरूप पृथिवी अनित्य है ।

यहाँपर शका हो सकती है कि प्रशस्तकारके उक्त कथनम पृथिवीका नित्यानित्यत्व सिद्ध नहीं होता । क्योंकि नित्यानिय दोनों वमोंका अधिकरण एक पृथिवी नहीं है किन्तु परमाण और काय दो अलग अलग पदार्थ हैं । परन्तु यह शका ठीक नहीं है । क्योंकि पृथिवीत्व नित्य पृथिवी अर्थात् परमाण पृथिवी अर्थात् कायरूप पृथिवी दोनोंम रहता है इसलिए पृथिवी वका नित्यत्व और अनित्यत्व दोनोंके साथ एकाधिकरण है । जल आदिम भी वशविकाने नित्यानित्यरूप दोनों वम स्वीकार किये हैं । तथा सयोग विभागके अंगीकार करनेसे आकाशमें भी उ-होने युक्तिपूर्वक अनित्यत्व माना है । प्रशस्तप्राथम्य कहा भी है आकाश शब्दका कारण है इससे आकाशम सयाग और विभाग होते हैं । इस प्रकार भाष्यकारन आकाशका नित्य अनित्य स्वीकार किया है ।

अब यहाँपर वादियोंके वचनोको प्रलापप्राय बताकर सामान्यरूपस वस्तुके नित्यत्वानि यत्वका समर्थन करते हैं । अथक्रियाकारित्व ही वस्तुका लक्षण है । वस्तुको एकान्त नित्य अथवा एकान्त अनिय स्वीकार करनेसे य लक्षण घटित नहीं होता । क्योंकि वशविकोके अनुसार जिसका कभी नाश न हो जा उत्पन्न न हो और जो सदा एकरूप रहे वही नित्य है । अब यदि नित्य वस्तु वास्तवम कोई वस्तु है तो उसम अथक्रियाकारित्व होना चाहिए । यहाँ प्रश्न होता है कि यह अथक्रिया नित्य पदार्थम क्रमसे होती है अथवा अक्रमसे ? अन्योन्यव्यवच्छेदकोमें किसी अय प्रकारकी सम्भावना नहीं है । नित्य पदार्थम क्रमसे अथक्रिया नहीं बन सकती । क्योंकि निय पदार्थ समथ है इसलिए कालान्तरमें होनेवाली क्रियाओंका वह प्रथम क्षणम होनेवाली क्रियाओंके समथम हा एक साथ कर सकता है क्योंकि जो समथ है वह काय करनम बिलम्ब करता है तो वह सामर्थ्यवान नहीं कहा जा सकता । यदि कोई शका कर कि पदार्थके समथ होनेपर भी अमुक सहकारी कारणोंके मिलनेपर हो पदार्थ अमुक काय करता है ता इससे नित्य पदार्थकी असमथता ही सिद्ध होती है क्योंकि वह निय पदार्थ दूसरोंके सहयोगकी अपेक्षा रखता है । न्यायका वचन भी है— जो दूसरोंकी अपेक्षा रखता है वह असमर्थ है ।

१ द्रवणुकादिलक्षणा । २ वैशेषिकदशन प्रशस्तपादभाष्य पृथिवीनिरूपणप्रकरण । ३ प्रशस्तपादभाष्य आकाशविरूपणे । ४ हेमहंसगणिसमुच्चितहेमचन्द्रभाष्यकारनस्यभाष्य, २८ ।

न तेन सहकारिणीऽपेक्ष्यन्ते अपि तु कार्यमेव सहकारिण्यसत्त्वमवात् तावपेक्षत इति चेत्, तत् किं स भावोऽसमर्थः, समर्थो वा ? समर्थो चेत् किं सहकारिमुखप्रेक्षणदीनानि तान्यपेक्षते न पुनश्चटिति घटयति । ननु समर्थमपि बीजम् इलाजलानिलादिसहकारिसहित-मेषाङ्कुर करोति, नान्यथा । तत् किं तस्य सहकारिणि किञ्चिदुपक्रियेत, न वा ? यदि नोप क्रियेत, तदा सहकारिसन्निधानात् प्रागिव किं न तदाप्यथक्रियायामुदास्ते । उपक्रियेत चेत् स, तर्हि तैरुपकारोऽभिन्नो, भिन्नो वा क्रियत इति वाच्यम् । अभदे स एव क्रियते । इति लाम मिच्छतो मूलक्षतिरायाता कृतकत्वेन तस्यानित्यत्वापत्तः ॥

भेदे तु कथं तस्योपकारः, किं न सहाविन्ध्यद्वारेपि । तत्सम्बन्धात् तस्यायमिति चेत्, उपकार्योपकारयो क सम्बन्धः ? न तावत् संयोगः, न ययोरेव तस्य भावात् । अत्र तु उपकार्ये द्वयम् उपकारश्च क्रियेति न संयोगः । नापि समवायः तस्यकत्वात् व्यापकत्वाच्च प्रत्यासत्ति विप्रकषाभावेन सवप्रतुल्यत्वाद् न नियतैः सम्बन्धिभिः सम्बन्धो युक्तः । नियतसम्बन्धि-सम्बन्धे चाङ्गीक्रियमाणे तत्कुत उपकारोऽस्य समवायस्याभ्युपगन्तव्यः । तथा च सति उपकारस्य

अब यदि कहा जाय कि निय पदाथ स्वय सहकारी कारणोंकी अपेक्षा नहीं करते परन्तु सहकारी कारणोंके अभावम नहीं होनवाला काय ही सहकारी कारणोंकी अपेक्षा रखता है तो प्रश्न होता है कि वह निय पदाथ समथ है या असमथ ? यदि वह समथ है तो वह सहकारी कारणोंके मुँहकी तरफ क्यों देखता है ? क्यों झटपट काय नहीं कर डालता ? यदि कहो कि जिस प्रकार बाजके समथ होते हुए भी बीज पथिवी जल वायु आदिके सहयोगसे ही अङ्कुरको उत्पन्न करता है अथवा नहीं इसी प्रकार नित्य पदाथ समथ होत हुए भी सहकारियोच बिना काय नहीं करता । तो प्रश्न होता है कि सहकारी कारण नित्य पदाथका कुछ उपकार करते है या नहीं ? यदि सहकारी कारण निय पदाथका कुछ उपकार नहीं करते हैं तो वह निय पदाथ जैसे सहकारी कारणोंके सम्बन्धके पहले अथक्रिया करनेम उदास था वैसे ही सह कारियोच संयोग होनपर भी क्यों उदास नहीं रहता ? यदि कहो कि सहकारी निय पदाथका उपकार करते हैं तो प्रश्न होता कि यह उपकार पन्थसे अभिन्न है या भिन्न ? यदि सहकारी पदाथसे अभिन्न ही उपकार करत हैं तो सिद्ध हुआ कि निय पदाथ ही अथक्रियाको करता है । इस प्रकार लाभकी इच्छा रखने वाले बादीके मूलका भी नाश हो जाता है । क्योंकि यदि नित्य पदाथ सहकारियोको अपेक्षा रखेगा तो वह कृतक हो जायगा और कृतक होनेसे वह निय नहीं रह सकता ।

यदि सहकारियोका उपकार पदाथसे भिन्न है तो भवत्व सामान्यसे सहा विन्ध्यके साथ भी उस भिन्न उपकारका सम्बन्ध क्यों नहीं मानते ? (अर्थात् यदि सहकारियोके उपकारसे नित्य पदाथ सबथा भिन्न है तो यह नहीं मालम हो सकता कि वह उपकार नित्य पदाथका ही है । ऐसी हालतमें सहा और विन्ध्यका भी उपकार माना जा सकता है क्योंकि सहकारियो तथा सहा और विन्ध्यमें भी भद है ।) यदि कहो कि नित्य पदाथके साथ उपकारके सम्बन्धसे यह उपकार इस नित्य पदाथका है—ऐसी प्रतीति होती है तो प्रश्न होता है कि उपकार्य और उपकार दानमें कौनसा सम्बन्ध है ? उपकार और उपकार्य संयोग सम्बन्ध बन नहीं सकता क्योंकि वा द्रव्योम ही संयोग सम्बन्ध होता है । यहाँपर उपकार्य द्रव्य है और उपकार क्रिया है इसलिए संयोग-सम्बन्ध सम्भव नहीं । उपकार्य और उपकारम समवाय-सम्बन्ध भी नहीं बन सकता । क्योंकि समवाय एक है और व्यापक है । इसलिए समवाय न किसी पदाथसे दूर है और न समीप वह सब पदाथोंमें समान है । अतएव नियत सम्बन्धियोंके साथ समवायका सम्बन्ध मानना ठीक नहीं । यदि नियत सम्बन्धियोंके साथ समवायका सम्बन्ध स्वीकार किया जाय तो सहकारियोसे किये हुए उपकारको भी समवाय का उपकार मानना चाहिए । तथा इस तरह उपकारके विषयमें जो भद अभद कल्पनाएँ की गयी थीं वे

१ पृथिवी । २ यदा कश्चिदङ्गुलि स्वद्रव्य कुशीदेकक्यायमर्णाव प्रयच्छति । तैनायमप्यन न मूलद्रव्यं स वा कुशीर्ह प्रत्यावर्तते उदाय आद्य स्यापसति । कुडिमिच्छतो मूलद्रव्यमसितित्वमेवेष ।

भेदभावकल्पना सदाशब्देन । उपकारस्य समवायस्य अनेकान्वयमेव समवाय एव कृतः स्यात् ।
 भेदे पुनरपि समवायस्य च नियतसम्बन्धित्वसम्बन्धत्वम् । तत्रैकान्तनित्यो भावः क्रमेणार्थ-
 क्रियां कुरुते ॥

माप्यक्रमेण । नहोको भावः सकलकालकलाकलापभाविनीरुपत् सर्वा क्रियाः करो
 तैति प्रातीतिकम् । कुरुतां वा, तथापि द्वितीयक्षणे किं कुर्यात् । करणे वा क्रमपञ्चमावी दोषः ।
 अकरणे त्वथ क्रयाकारित्वाभावाद् अवस्तुत्वप्रसङ्गः । इत्येकान्तनित्यात् क्रमाक्रमार्थ्या व्याप्ताय
 क्रिया व्यापकानुपलब्धिवलाद् व्यापकनिवृत्तौ निवर्तमाना स्वव्याप्यमर्थक्रियाकारित्वं निवर्त
 यति । अर्थक्रियाकारित्वं च निवर्तमानं स्वव्याप्यं सर्वं निवर्तयति । इति नैकान्तनित्यपक्षो
 युक्तिक्रमः ॥

एकान्तनित्यपक्षोऽपि न कक्षीकरणाहः । अनित्यो हि प्रतिक्षणविवाशी स च न
 क्रमेणार्थक्रियासमर्थः देशकृतस्य कालकृतस्य च क्रमस्यैवाभावात् । क्रमो हि पौर्वापर्यम्, तच्च
 क्षणिकस्यासम्भवि । अवस्थितस्यैव हि नानादेशकालन्यासि देशक्रमः कालक्रमश्चाभिधीयते ।
 न चैकात्म्यविनाशिनि सास्ति ।

बैसी की बैसी हो रहों । तथा उपकार और समवायका अमेव माननेपर समवाय और उपकार एक हो ठहरे
 और फिर तो सहकारियोंने उपकार नहीं किया किन्तु समवायने ही किया—ऐसा कहना चाहिए । यदि
 समवाय और उपकार निम्न हैं तो नियत सम्बन्धियोंके साथ समवायका सम्बन्ध नहीं हो सकता । (अमिप्राय
 यह है कि उपकार और समवायके मद माननेमें दोनोंका संयोग सम्बन्ध नहीं हो सकता क्योंकि संयोग
 सम्बन्ध द्वयोर्में ही होता है । यदि दोनोंय समवाय सम्बन्ध माना जाय तो समवाय व्यापक है इसलिए
 नियत सम्बन्धियोंके साथ समवाय सम्बन्ध भी नहीं बन सकता ।) अतएव एकान्त नित्यमें क्रमसे अथक्रिया
 नहीं हो सकती ।

नियत पदार्थ अक्रमसे भी अथक्रिया नहीं करता है । क्योंकि एक पक्षाय समस्त कालमें होनेवाली
 अर्थक्रियाको एक ही समयमें कर डाले यह अनुभवमें नहीं जाता । अथवा यदि नित्य पदार्थ अक्रमसे अथ
 क्रिया करे भी तो वह दूसरे क्षणमें क्या करेगा ? यदि कही कि दूसरे क्षणमें भी वह अथक्रिया करता है तो
 जो दोष क्रमसे अथक्रिया करनेमें जाते हैं वे सब दोष यहाँ भी आयेंगे । यदि कहा जाय कि नित्य पदार्थ
 दूसरे क्षणमें कुछ भी नहीं करता तो दूसरे क्षणमें अथक्रियाकारित्वका अभाव होनेसे नित्य पदार्थ अवस्तु
 ठहरेगा । इस प्रकार व्यापककी अनुपलब्धिके कारण व्यापककी निवृत्ति हो जानेसे विरत हो जानवाली क्रम
 और अक्रमसे व्याप्त ऐसी अथक्रिया अपने व्याप्य अर्थक्रियाकारित्वको भी निवृत्ति कर देती है । तथा निवृत्त
 होनेवाला अथक्रियाकारित्व अपने व्याप्य पदार्थकी भी निवृत्ति कर देता है । अतः एकान्त नित्य पदार्थमें
 क्रम और अक्रमसे अथक्रिया नहीं बनती । तथा वस्तुमें अथक्रियाकारित्वके नष्ट हो जानेपर वस्तुका अस्तित्व
 ही नहीं रहता । (तात्पर्य यह है कि पदार्थको सदा नित्य स्वीकार करनेमें नित्य पदार्थमें अथक्रियाकारित्व
 सम्भव नहीं है । और अथक्रियाकारित्व ही वस्तुका लक्षण कहा गया है । इसलिए नित्य पदार्थमें अथक्रिया
 कारित्वके अभाव होनेसे नित्य पदार्थ अवस्तु ठहरता है । क्रम और अक्रम दोनों ही तरहसे सदा नित्य
 पदार्थमें अथक्रिया नहीं बन सकती । नित्य पदार्थमें क्रमसे अर्थक्रिया हो तो यह युक्तियुक्त प्रतीत नहीं होता ।
 क्योंकि नित्य पदार्थ सदा समर्थ है फिर वह दूसरे क्षणमें होनेवाली क्रियाओंकी एक ही साथ न करके क्रम
 क्रमसे क्यों करता है ? नित्य पदार्थमें अक्रमसे अथक्रिया मानना भी ठीक नहीं क्योंकि नित्य पदार्थ समस्त
 कालमें होनेवाली क्रियाओंको एक ही समयमें कर डाले ऐसी प्रतीति नहीं होती । थोड़ी देरके लिए यदि
 वह सम्भव भी हो तो नित्य पदार्थ दूसरे क्षणमें क्या काम करेगा ? इस प्रकार क्रम और अक्रम दोनों पक्ष
 दोषपूर्ण हैं ।) अतएव वस्तुका एकान्त-नित्यत्व स्वीकार करना युक्तियुक्त नहीं है ।

एकान्त-नित्यकी तरह पदार्थको एकान्त-नित्य स्वीकार करना भी दोष नहीं । क्योंकि अनित्य

अथ य एव एकत्रोपादानभावः स स्वभावस्य सहकारिभाव इति च स्वभावभेद इष्यते । यदि नित्यस्यैकरूपस्यापि क्रमेण नानाकारकारिणः स्वभावभेदः कार्यसाधुर्यं च कथमिष्यते क्षणिकवादिना । अथ नित्यमेकरूपत्वाद्यक्रमः अक्रमस्य क्रमिणा नानाकार्याणां कथमुत्पत्तिः इति चेत्, अहो स्वपक्षपाती देवानां प्रियः यः खलु स्वयमेकस्माद् निरशाद् रूपाविक्षणान् कारणाद् युगपन्नेककायाप्यङ्गीकुर्वाणोऽपि परपक्षे नित्येऽपि वस्तुनि क्रमेण नानाकायकरणेऽपि विरोधमुद्भावयति । तस्माद् क्षणिकस्यापि भावस्याक्रमेणार्थक्रिया दुर्घटा । इत्यनित्यैकान्तादपि क्रमाक्रमयो यापकयोर्निवृत्त्यैव व्याप्याथक्रियापि व्याचसते । तद्वथावृत्तौ च सत्त्वमपि व्यापका-नुपलब्धिबलेनैव निवर्तते । इत्येकान्तानित्यवादोऽपि न रमणीयः ॥

स्याद्वाद पूर्वोत्तराकारपरिहारस्वीकारस्थितिलक्षणपरिणामेन भावानामर्थक्रियोपपत्तिर विकट्टा । न चैकत्र वस्तुनि परस्परविकट्टवर्माध्यासायोगादसन् स्याद्वाद इति वाच्यम् नित्यानि त्वपक्षविलक्षणस्य पक्षान्तरस्याङ्गीक्रियमाणत्वात् । तथैव च सर्वैरनुमन्नात् । तथा च पठन्ति—

यदि कहो कि जो स्वभाव एक स्थानमें उपादानभाव होकर रहता है वही दूसरे स्थानमें सहकारी भाव हो जाता है इसलिए हम पदार्थमें स्वभावका भेद नहीं मानते तो क्षणिकवादी नित्य और एकरूप क्रमसे नाना काय करनेवाले पदार्थका स्वभावभेद और कायसकरत्व कथे स्वीकार करते हैं ? (तात्पर्य यह है कि बौद्ध लोग नित्य पदार्थके माननेमें जो दोष देते हैं कि यदि नित्य पदार्थ क्रमसे एक स्वभावसे अथ क्रिया करे तो वह एक ही समयमें अपने सब काय कर लेगा इस कारण कायसकरता (सब कार्योंकी अभिन्नता) हो जायगी और यदि अनेक स्वभावोंसे अथक्रिया करे तो स्वभावका भे हो जानके कारण नित्य पदार्थ क्षणिक सिद्ध होगा तो ठीक नहीं । क्योंकि बौद्ध भी एक क्षणिक पदार्थसे उपादान और सहकारी भावों द्वारा कायको उत्पत्ति मानकर स्वभावका भेद मानते हैं ।) यदि कहा जाय कि नित्य पदार्थ एक रूप होनेसे क्रम रहित है और अक्रम पदार्थसे अनेक क्रमसे होनेवाले पदार्थोंकी कैसे उत्पत्ति हो सकती है ? तो यह बौद्धोंका पक्षपात मात्र है । क्योंकि बौद्ध लोग एक और अक्ष रहित रूप आदि अण कारणसे एक साथ अनेक कार्योंको स्वीकार करके भी नित्य वस्तुमें क्रमसे नाना कार्योंकी उत्पत्तिमें विरोध खड़ा करते हैं । अर्थात् बौद्ध लोग निरक्ष पदार्थ होनेसे अनेक कार्योंकी उत्पत्ति मानते हैं फिर व नित्य पदार्थमें क्रमसे अनेक कार्योंकी उत्पत्तिमें क्यों दोष देते हैं ? अतएव क्षणिक पदार्थमें अक्रमसे भी अथक्रियाकारिण सिद्ध नहीं हो सकता । इसलिए एकान्त अनित्य पदार्थमें क्रम अक्रम व्यापकोंकी निवृत्ति होनेसे व्याप्य अथक्रिया भी नहीं बन सकती । तथा अथक्रियाकी निवृत्ति होनपर पदार्थमें व्यापककी अनुपलब्धि हो ही जाती है । इससे क्षणिक पदार्थके अस्तित्वका भी अभाव हो जाता है । (तात्पर्य यह है कि जैन लोग सवथा नित्यत्ववादकी तरह सवथा अनित्यत्ववादकी भी नहीं मानते हैं । उनका कहना है कि एकान्त-अनित्य पदार्थमें क्रम-अक्रमसे अथक्रिया नहीं हो सकती । एकान्त अनित्यमें क्रमसे अथक्रिया इसलिए नहीं बन सकती कि एकान्त-क्षणिक पदार्थ अण-अणमें नष्ट होनवाला है । इसीलिए सवथा क्षणिक पदार्थोंमें देशकृत अथवा कालकृत क्रम सम्भव नहीं है । तथा क्षणिक पदार्थमें अक्रमसे भी अथक्रिया नहीं हो सकती । क्योंकि यदि क्षणिक पदार्थोंमें अक्रमसे अथक्रिया हो तो एक ही अणमें समस्त काय हो जाया करेंगे फिर दूसरे अणमें कुछ भी करनेको बाकी न रहेगा । अतएव दूसरे अणमें वस्तुके अथक्रियासे शून्य होनेके कारण वस्तुको अवस्तु मानना पड़ेगा ।) अतएव एकान्त-अनित्यत्ववादकी भी स्वीकार नहीं किया जा सकता ।

स्याद्वाद सिद्धान्तके स्वीकार करनेमें पूर्व आकारका त्याग उत्तर आकारका ग्रहण और पूर्वोत्तर दोनों वशाओंमें पदार्थके प्रवृत्त रहनके कारण पदार्थोंमें अथक्रिया माननेमें कोई विरोध नहीं आता । यदि कहो कि एक ही पदार्थमें परस्पर दो विकट्ट भ्रम कैसे सम्भव हैं, तो हमारा उत्तर है कि स्याद्वादमें एकान्त नित्य और एकान्त अनित्यसे विलक्षण तीसरा ही पक्ष स्वीकार किया गया है । क्योंकि स्याद्वादमें प्रत्येक वस्तु किसी अपेक्षासे नित्य और किसी अपेक्षासे अनित्य स्वीकार की गयी है । यह नित्यानित्यरूप सबके अनुभवमें भी आता है । कहा भी है—

“ममो सिद्धो नरो भाने बोद्धो भागव्यात्मकः ।
तमधर्मा विज्ञानेन नरसिंहं प्रचक्षते” ॥ इति ॥

वैशेषिकैरपि चित्ररूपस्यैकस्यावयविनोऽभ्युपगमात् एकस्यैव पटादेशलाचलरकारका
वृत्तानामुत्पत्त्यादिविरुद्धधर्माणामुपलब्धेः । सौगतैरप्येकत्र चित्रपटीज्ञाने नीलानीलयोर्विरोधा
नङ्गीकारात् ॥

अत्र च यद्यप्यधिकृतवादिन प्रदीपादिक कालान्तरावस्थायित्वात् क्षणिकं न मन्यन्ते
तन्मते पूर्वापरान्तरावच्छिन्नायाः सत्ताया एवानित्यतालक्षणात्, तथापि बुद्धिसुखादिक तेऽपि
क्षणिकतयैव प्रतिपन्ना इति तदधिकारेऽपि क्षणिकवादचर्चा नानुपपन्ना । यदापि च कालान्तर
रावस्थायि वस्तु तदापि नित्यानित्यमेव । क्षणोऽपि न खलु सोऽस्ति यत्र वस्तु उत्पादनव्यग्रौ
व्यात्मक नास्ति ॥ इति कान्याथ ॥५॥

एक आत्म सिह दूसरे भागमे नर इस प्रकार दो भागोको धारण करनेसे भागरहित नृसिंहावतार-
को नरसिंह कहा जाता है । (भाव यह है कि जिस प्रकार नृसिंहावतार एक भागम नर है और दूसरेमें
मनुष्य है अर्थात् नर और सिंहकी दो विरुद्ध आकृतियोंको धारण करता है और फिर भी नृसिंहावतार
नृसिंह नामसे कहा जाता है उसी तरह नित्य-अनित्य वा विरुद्ध धर्मोंके रहनेपर भी स्याद्वादके सिद्धांतम कोई
विरोध नहीं जाता है ।)

इसी तरह वैशेषिक लोग भी एक अवयवोंकी ही चित्ररूप (परस्पर विरुद्धरूप) तथा एक ही पटको
बल और अबल रक्त और अक्त जावत और अजावत आदि विरुद्ध धर्मयुक्त स्वीकार करते हैं । बौद्धोंने
भी एक ही चित्रपटी ज्ञानमें नील और अनीलम विरोधका होना स्वीकार नहीं किया है ।

यद्यपि वैशेषिक लोगोन दीपक आदिको एक क्षणके बाद कालांतरमें स्थायी माना है इसलिए उसे
क्षणिक स्वीकार नहीं किया है क्योंकि उनके मतम पव और अपर वन्तसे अवच्छिन्न सत्ताको अनित्य कहा
है (बौद्धोंकी तरह क्षण क्षणम होनेवाले अभावको नहीं) फिर भी वैशेषिक लोगोन बुद्धि सुख आदिको
क्षणिक स्वीकार किया ही है । अतएव यहाँपर क्षणिकवादकी चर्चा अप्रासंगिक नहीं समझनी चाहिए ।
(नोट—वैशेषिक लोग बुद्धि सुख आदिको क्षणिक मानते हैं इससे मालम होता है कि वैशेषिक लोग अथ
बौद्ध गिने जाते थे । इसीलिए पाकरावायन उन्हें अथ-वैनाशिक अर्थात् अथ बौद्ध कहकर सम्बोधन किया है—
प्रो ए बी ध्रुव—स्याद्वादमञ्जरी पृ ५४) । वैशेषिक लोग जिस तरह बुद्धि सुख आदिको सबषा क्षणिक
मानते हैं वैसे ही वे लोग बहुतसे पदार्थोंका सबषा नित्य भी स्वीकार करते हैं परन्तु वस्तुको नित्य अनित्य
मानना ही ठीक है । क्योंकि जो वस्तु एक क्षणसे दूसरे क्षणम रहनेवाली है वह नित्यानित्य ही हाती
है । इसी तरह ऐसा कोई भी क्षण नहीं जिसम उत्पाद व्यय और ध्रौव्य न हात हों ॥ यह श्लोकका
अर्थ है ॥५॥

आवाथ—जैनदशनम प्रत्येक पदार्थ कथञ्चित् नित्य और कथञ्चित् अनित्य माना गया है । साधा-
रणत दीपक अनित्य और आकाश नित्य माना जाता है । परन्तु जैनदशनके अनुसार दीपकसे लेकर आकाश
तक अर्थात् छोटेसे लेकर बड़े तक सब पदार्थ उत्पाद व्यय और ध्रौव्यस्वरूप हैं और इसीलिए नित्य अनित्य
हैं । जिस समय दीपकके तेज परमाणु तमरूप पर्यायमें परिवर्तित होते हैं उस समय तेज परमाणुओंका व्यय
होता है तमरूप पर्यायका उत्पाद होता है तथा दोनों अवस्थाओंमें इत्यरूप दीपक मौजूद रहता है । इसलिए
इत्यकी अपेक्षा दीपक नित्य है और पर्यायकी अपेक्षा अनित्य । इसी प्रकार आकाश भी नित्य-अनित्य है ।
क्योंकि जिस समय आकाशमें रहनेवाले जीव पुद्गल आकाशके एक प्रदेशको छोड़कर दूसरे प्रदेशके साथ
संयुक्त होते हैं उस समय आकाशके पूरे प्रदेशोंसे जीव-पुद्गलोंके विभाग होनेकी अपेक्षासे आकाशमें व्यय,

अथ तद्विमतमीश्वरस्य जगत्कर्तृत्वान्मुपगम्य मिथ्यामिनिवेशरूपं निरूपयन्नाह—

कर्तास्ति कश्चिजगतः स वैकः स सर्वगः स स्ववशः स नित्यः ।

इमां कुहेवाकविडम्बनाः स्मृतेषां न येषामनुशासकस्त्वय ॥६॥

जगत — प्रत्यक्षादिप्रमाणोपलक्ष्यमाणचराचररूपस्य विश्वत्रयस्य, कश्चिद्—अनिर्वाच्य बीजस्वरूप पुरुषविशेष कर्ता—ज्ञाता, अस्ति—विद्यते । ते हि इत्थं प्रमाणयन्ति । उर्वीपर्वत तर्वादिकं सर्वं बुद्धिमत्कर्तृकं कायत्वात् यद् यत् कार्यं तत् तत्सर्वं बुद्धिमत्कर्तृकं, यथा घट तथा चेद्, तस्मान् तथा । यतिरेके व्योमादि । यच्च बुद्धिमांस्तर्कता स भगवानीश्वर एवेति ॥

उत्तर प्रदेशों के साथ संयोग होनेसे उत्पाद तथा पूर्वोत्तर दोनों पर्यायोंमें आकाश द्रव्यके मौजूद रहनेसे ध्रौव्य अवस्थाएँ पायी जाती हैं । इसलिए द्रव्यकी अपेक्षा आकाश नित्य है और पर्यायकी अपेक्षा अनित्य । दूसरे शब्दोंमें जैनसिद्धांतके अनुसार द्रव्य और पर्याय कथंचित् भिन्न हैं और कथंचित् अभिन्न । जिस प्रकार बिना द्रव्यके पर्याय नहीं रह सकती उसी तरह बिना पर्यायके द्रव्य नहीं रह सकते । परन्तु वैशेषिक लोग कुछ पदार्थोंको सवथा नित्य मानते हैं और कुछको सवथा अनित्य । इसलिए वैशेषिकों द्वारा मान्य अप्रच्युत अनित्य और स्थिररूप नित्यका लक्षण न स्वीकार करके जन लोग पदार्थके भावका नष्ट नहीं होना ही नित्यत्वका लक्षण मानते हैं ।

इयं श्लोककी व्याख्यान टीकाकार मल्लिषणन निम्न विषयोंपर भी विचार किया है ।

(१) अन्वकार तेजकी हा एक पर्यायविशेष है सवथा अवधारण्य नहीं है । जैनवशनेके अनुसार प्रकाशकी तरह तम भी चक्षुका विषय है इसलिए जैनशास्त्रोंमें अवधारण्यको पौद्गलिक—स्पष्ट रस गंध और वणयुक्त—स्वीकार किया गया है । जैन लोगका कहना है कि यदि वैशेषिक लोग दीपकी प्रभाको पौद्गलिक मानते हैं तो उन्हें अवधारण्यको पौद्गलिकी पर्याय माननमें क्या आपत्ति है

(२) पदार्थका एकाग्र नित्य अवस्था एकान्त-अनित्य स्वीकार करनेसे उसमें अथक्रियाकारित्व अर्थात् वस्तुत्व ही सिद्ध नहीं होता । इस विषयको नाना ऊपायोहा मक विकल्पोके साथ टीकाकारन विस्तारपूर्वक प्रतिपादित किया है ।

(३) निदानित्यके सिद्धान्तका दूसरे बादी भी रूपान्तरसे स्वीकार करते हैं । उदाहरणके लिए वैशेषिक लोग पृथ्वीको नित्य और अनित्य दोनों मानते हैं तथा एक ही अवयवोंके चित्ररूपको कल्पना करते हैं । बौद्ध लोग भी एक ही चित्रपटम नाल अनोल घर्षोंका मानते हैं । इसी तरह पातजलमतके अनुयायी घम लक्षण और अवस्थाका घर्षोंसे भिन्न और अभिन्न मानते हैं ।

अब वैशेषिकों द्वारा मान्य ईश्वरक जगत्कर्तृत्वमें दूषण दत्ते हुए कहते हैं—

श्लोकाथ—ह नाथ जो अप्रामाणिक लोग जगतका कोई कर्ता है (१) वह एक है (२) सब व्यापा है (३) स्वतन्त्र है और (४) नित्य है आदि दुराग्रहसे परिपूर्ण सिद्धान्तोंको स्वीकार करते हैं उनका तु अनुशास्ता नहीं हो सकता ।

व्याख्या—पूवपक्ष—जगतः कश्चित् कर्ता अस्ति—प्रत्यक्ष आदि प्रमाणोंसे जान हुए स्थावर और जगमरूप तीनों विश्वका अविचरनीय स्वरूप कोई पुरुषविशेष सृष्टि कर्ता है । इसमें निम्नलिखित प्रमाण दिया गया है—पथिका पवत वज्र आदि पदार्थ किसी बुद्धिमान कर्तृके बनाये हुए हैं क्योंकि ये काय हैं; जो जो काम हात हैं वे सब किसी बुद्धिमान कर्तृके बनाये हुए होते हैं जैसे घट पणिकी पवत आदि भी कार्य हैं इसलिए ये भी बुद्धिमान कर्तृके बनाये हुए होने चाहिए । व्यतिरेक रूपमें—आकाश आदि काय नहीं हैं इसलिए किसी बुद्धिमान कर्तृका बनाया हुआ भी नहीं है । जो कोई इन पदार्थोंका बुद्धिमान कर्ता है वह अवशान् ईश्वर ही है ।

न त्वामनसिद्धो हेतुः । यतो भूषणरसैः स्वस्वकारणकलापजन्मतया कथयन्नितया वा
कार्यत्वं सर्वबाधिनं प्रतीतमेव । नाप्यनैकान्तिको विद्यद्वो वा । विपक्षाद्व्यस्तत्वाद्दृष्टत्वात् ।
नापि कालात्यबाधिविष्ट । प्रत्यक्षानुमानागमाबाधितधर्मध्वन्यन्तरप्रतिपादितत्वात् । नापि
प्रकरणसंज्ञं तत्प्रतिषन्धिधर्मोपपादनसमर्थप्रत्यनुमानाभावात् ॥

न च वाच्यम् ईश्वरः पृथ्वीपृथ्वीधरादेर्विधाता न भवति अशरीरत्वात् निर्बृतात्मवत्,
इति प्रत्यनुमानं तदुवाचकमिति । यतोऽन्वयरूपो धर्मी प्रतीतोऽप्रतीतो वा प्रकृषितः ? न
तावदप्रतीत हेतोरभ्यासिद्धिप्रसङ्गात् । प्रतीतश्च यत्नं प्रमाणेन स प्रतीतस्तेनैव किं स्वयं
मुत्पादितस्वतन्त्रं प्रतीयते । इत्यतः कथमशरीरत्वम् । तस्मान्निरवयव एवायं हेतुरिति ॥

उक्त हेतु असिद्ध नहीं है। क्योंकि अपन-अपन कारणसे उत्पन्न होनेके और अवयवी होनेके कारण पृथिवी पवन आदिका कायत्व सभी बाधियोंन स्वोकार किया है। यह हेतु अनकान्तिक (अविधारी) अथवा विरुद्ध भी नहीं है क्योंकि इसकी विपक्षसे अत्यन्त व्यावृत्ति है। (जिस हेतुकी विपक्षमें भी अविरुद्ध बलि हो अर्थात् जो हेतु विपक्षमें भी चला जाय उसे अनकान्तिक हेत्वाभास कहते हैं। जैसे धडा ठण्डा है क्योंकि मृत्तिक है। यहाँ मृत्तित्वकी व्याप्ति ठण्डा और गरम दोनोंके साथ है अर्थात् मृत्तित्व हेतु विपक्ष (गरम) में भी चला जाता है इसलिए दूषित है। यहाँ कायत्व हेतुकी विपक्ष अर्थात् आकाश आदिसे व्यावृत्ति है इसलिए यह हेतु अनकान्तिक नहीं है। इसीलिए कायत्व हेतु विरुद्ध भी नहीं है। जिस हेतुका अविनाभावसम्बन्ध साध्यसे विरुद्धके साथ निश्चित हो उसे विरुद्ध हेत्वाभास कहते हैं। जैसे शब्द परिवर्तनशील है क्योंकि उत्पत्तिवाला है। यहाँ उत्पत्तिकी व्याप्ति परिवर्तनशीलताके साथ है जो साध्यसे विरुद्ध है। प्रस्तुत कायत्व हेतु अपने साध्य बुद्धिमत्कर्तृत्वके साथ अविनाभावसम्बन्धसे रहता है इस लिए विरुद्ध नहीं है।) कायत्व हेतु कालात्ययापविष्ट भी नहीं है क्योंकि यह प्रत्यक्ष अनुमान और आगमसे अबाधित धर्म और धर्मीके सिद्ध हो जानेपर प्रतिपादन किया गया है—अर्थात् पहले प्रमाणसिद्ध धर्म धर्मीका कथन करके बादमें हेतुका कथन किया गया है। यह हेतु प्रकरणसम भी नहीं है क्योंकि यहाँ कोई बाधक प्रत्यनुमान नहीं है। (जहाँ साध्यके अभावका साधक कोई दूसरा अनुमान मौजूद हो उसे प्रकरणसम कहते हैं। यहाँ कायत्व हेतुके प्रतिकूल बुद्धिमत्अकर्तृत्व धर्मको सिद्ध करनेवाला कोई प्रत्यनुमान नहीं है।)

प्रतिवादी—ईश्वर पृथिवी पवन आदिका कर्ता नहीं है क्योंकि वह अशरीरी है मुक्ताभाकी तरह—यह प्रत्यनुमान उक्त कायत्व हेतुका बाधक है इसलिए कायत्वहेतु प्रकरणसम हेत्वाभाससे दूषित है । वैशेषिक—यह शका ठीक नहीं । क्योंकि ईश्वर पृथिवी पवन आदिका कर्ता नहीं है—इस वाक्यमें ईश्वररूप धर्मी प्रतीत है अथवा अप्रतीत ? यदि धर्मी अप्रतीत हो तो हेतु आश्रयासिद्ध होगा अर्थात् जब धर्मी ही अप्रतीत है तब अशरीरत्व हेतु कहाँ रहेगा ? यदि कहा कि उक्त अनुमानमें ईश्वर प्रतीत है तो जिस प्रमाणसे ईश्वर प्रतीत है उसी प्रमाणसे यह क्यों नहीं मानते कि ईश्वर स्वयं उत्पन्न किये हुए शरीरको ही धारण करता है । अर्थात् ईश्वरको प्रतीत (जाना हुआ) माननेसे क्या ऐसा प्रतीत नहीं होता कि ईश्वरने अपना शरीर स्वयं बनाया है और वह अगतको बनानेमें समर्थ है । इसलिए ईश्वरको शरीररहित नहीं कह सकते । अतएव ईश्वरके कतुत्वमें हमारा दिया हुआ कायत्व हेतु असिद्ध बिच्छेद आदि दोषोंसे रहित होनेके कारण निर्दोष है ।

१ अयं साध्यसमशब्देनाभिधीयत । साध्याभिधिष्ट साध्यत्वात्साध्यसमः । गौतमसूत्र । १२८ ।

२ जनकाम्बिक सव्यभिक्षार । गौतमसूत्र १२५। ३ सिद्धान्तमस्युपेत्य तद्विरोधी विवदः ।
गौतमसूत्र १२६। ४ कालात्ययापदिष्ट काकालीयः । गौतमसूत्र १२९। ५ यस्मात्प्रकरणमिह स
निगदायमपदिष्ट प्रकरणस्य । गौतमसूत्र १२७।

स सर्वो इति । वा सुवर्णम् । स पुनः-पुरुषविशेषः एक-अद्वितीयः । बहुतां हि विश्व-विभक्तित्वस्वीकारे परस्परविभक्तिसम्भावनाया अनिवार्यत्वाद् एकैकस्य वस्तुसोऽन्यत्वरूपत्वा निमित्ते सर्वसमस्तसमापद्येव इति ॥

तथा स सर्वग इति । सर्वत्र गच्छतीति सर्वग-सर्वव्यापी । तस्य हि प्रतिनियतदेश-वर्तित्वेऽनियतदेशमृत्तीनां विश्वत्रयान्ववर्तिपदार्थसार्थानां यथावभिर्माणानुपपत्तिः । कुम्भकारा द्विषु तथा दर्शनाद् । अथवा सर्वं गच्छति जानातीति सर्वग-सर्वज्ञ-“सर्वं गत्यर्था ज्ञानार्था” इति वचनात् । सर्वज्ञत्वाभावे हि यथोचितोपादानकारणाद्यनभिज्ञत्वाद् अनुरूप कार्थोत्पत्तिर्न स्यात् ॥

तथा स स्ववश-स्वतन्त्र, सकलप्राणिनां स्वेच्छया सुखदुःखयोरनुभावनसमर्थत्वात् । तथा चोक्तम्—

‘ईश्वरप्रेरितो गच्छेत् स्वर्गं वा श्वभ्रमेव वा ।

अन्यो जन्तुरनीशोऽयमात्मन सुखदुःखयो ॥’

पारतन्त्र्ये तु तस्य परमुखप्रेक्षितया मुख्यकतृत्वव्याघाताद् अनीश्वरत्वापत्तिः ॥

तथा स नित्य इति । अप्रच्युतानुत्पन्नस्थिरैकरूपः । तस्य ह्यनित्यत्वे परोत्पाद्यतया कृतकत्वप्राप्तिः । अपेक्षितपर-यापारो हि भावः स्वभावनिरूप्यतौ कृतक इत्युच्यते । यथापरस्त-त्कर्ता कल्प्यते, स नित्योऽनित्यो वा स्यान् ? नित्यश्चेत् अधिकृतेश्वरेण किमपराद्धम् । अनित्य-श्चेत्, तस्याप्युत्पादकान्तरेण भाव्यम् । तस्यापि नित्यानित्यवकल्पनायाम् अनवस्थादौ स्थयमिति ॥

(१) वह पुरुषविशेष एक अर्थात् अद्वितीय (एक) है । क्योंकि यदि बहुतसे ईश्वरको ससारका कर्ता स्वीकार किया जाय तो एक दूसरकी इच्छामें विरोध उत्पन्न होनेके कारण एक वस्तुके अन्य रूपमें निर्माण होनेसे ससारमें असमञ्जस उत्पन्न हो जायेगा ।

(२) ईश्वर सबव्यापी (सबग) है । यदि ईश्वरको नियत प्रदेशमें ही व्याप्त माना जाय तो अनियत स्थानोंके तीनों लोकोंके समस्त पदार्थोंकी यथारिति उत्पत्ति सम्भव न होगी । जैसे कुम्भकार एक प्रदेशमें रहकर नियत प्रदेशके घटादिक पण्यको ही बना सकता है वैसे ही ईश्वर भी नियत प्रदेशमें रहकर अनियत प्रदेशके पदार्थोंकी रचना नहीं कर सकता । अथवा ईश्वर सब पदार्थोंको जाननेवाला (सबज्ञ) है । क्योंकि कहा है गत्यर्थक वातु ज्ञानायक होती है । यदि ईश्वरको सबज्ञ न मानें तो यथायोग्य उपादान कारणोंके न जाननेके कारण वह ईश्वर अनुरूप कार्योंकी उत्पत्ति न कर सकेगा ।

(३) ईश्वर स्वतन्त्र (स्ववश) है क्योंकि वह अपनी इच्छासे ही सम्पूर्ण प्राणियोंको सुख-दुःखका अनुभव करानेमें समर्थ है । कहा भी है—

ईश्वर द्वारा प्ररित किया हुआ जीव स्वर्ग और नरकमें जाता है । ईश्वरकी सहायताके बिना कोई अपने सुख-दुःख उत्पन्न करनेमें स्वतन्त्र नहीं है ।

ईश्वरको परतन्त्र स्वीकार करनेमें उसके परमुखापेक्षी होनेसे मुख्य कतृत्वको भाषा पहुँचगी जिससे कि उसका ईश्वरत्व ही नष्ट हो जायेगा ।

(४) ईश्वर अविनाशी अनुत्पन्न और स्थिररूप नित्य है । ईश्वरको अनित्य माननेमें एक ईश्वर दूसरे ईश्वरसे उत्पन्न होगा इसलिए वह कृतक—अपने स्वरूपकी सिद्धिमें दूसरकी अपेक्षा रखनवाला—हो जायगा । तथा ईश्वरका जो कोई दूसरा कर्ता मानने वह नित्य है या अनित्य ? यदि नित्य है तो एक ही ईश्वरको नित्य क्यों नहीं मान लेते । यदि ईश्वरका कर्ता अनित्य है तो उस अनित्य कर्ताका कोई दूसरा उत्पादक होना चाहिए । फिर वह कर्ता नियत होगा या अनित्य ? इस प्रकार अनवस्था दोष उत्पन्न होगा ।

१ गत्यर्था जानार्था’ हेमहंसगणिसमुच्चितहेमचन्द्रव्याकरणसंख्याय ४४ इति ।

तद्विनिवेशानां विडम्बनारूपत्वज्ञापनायमेव पराभिप्रेतपुरुषविशेषणेषु प्रत्येक तच्छब्द-
प्रयोगसूत्रागर्भमाविर्भावयाञ्चकार स्तुतिकार । तथा चैवमेव निन्दनीयं प्रति वक्तारो
बद्धन्ति । स मूर्खः स पापीयान् स वरिद्र इत्यादि । त्वमित्येकवचनसंयुक्तयुष्मच्छब्दप्रयोगेण
परमेशितुः परमकारुणिकतयानपेक्षितस्वपरपञ्चविभागमद्वितीय हितोपदेशकत्वं ध्वन्यते ॥

अतोऽत्रायमाश्रयः । यद्यपि भगवानविशेषेण सकलजगज्जन्तुजातहितावहानां सर्वेभ्य एव
देशनावाचमाचष्टे तथापि सैव केषाञ्चिद् निश्चितनिकाचितपापकर्मकलुषितात्मनां रुचिरपतथा
न परिणमते । अपुनर्बन्धकादिव्यतिरिक्तवेनायोग्यत्वात् । तथा च कादम्बर्या बाणोऽपि
बभाण—“अपगतमळे हि मनसि स्फटिकमणाविव रजनिकरगभस्तयो विशन्ति सुखसुपदेश
गुणा । गुरुवचनममलमपि सलिलमिव महदुपजनयति श्रवणस्थित शूलमभयस्य इति ।
अतो वस्तुवृत्त्या न तेषां भगवाननुशासक इति ॥

उत्तरपक्ष—इमा कुहेवाकविडम्बना —इस प्रकारकी कुत्सित आग्रहरूप विडम्बनाएँ विचाररहित
होनेके कारण तिरस्कारके योग्य हैं । अप्रामाणिक लोगोकी ये विडम्बनाएँ अपने दोषोको छिपानके लिए ही
हैं । ऐसे लोगोके उपदेष्टा हे स्वामिन आप नहीं हो सकत ।

माय-वशविकोकी मायताको विडम्बना सिद्ध करनेके लिए ही श्लोकमें माय-वैशविकों द्वारा असीष्ट
ईश्वरके प्रत्यक्ष विशयणोके साथ तत्त शब्दका प्रयोग किया गया है । जिस प्रकार वक्ता लोग किसी निन्दनीय
पुरुषको कहत है कि वह मूर्ख है वह पापी है वह वरिद्र है आदि उसी प्रकार यहाँ भी ईश्वरके लिए
कहा गया है कि वह जगतका कर्ता है वह एक है वह नित्य है आदि । श्लोकमें यस्मत् (त्व) शब्दके
प्रयोगसे परम दयालु हानक कारण पक्षपातकी भावना रहित जिनद्र भगवानका द्वितीय हितोपदेशकत्व
ध्वनित होता है ।

भाव यह है कि यद्यपि भगवान् सामान्यरूपसे सम्पूर्ण प्राणियोको हितोपदेश करते हैं परन्तु वह
उपदेश पूव जन्ममें उपाजन किए हुए निकाचित (जिस कर्मकी उदारणा सक्रमण उत्कषण और अपकषणरूप
अवस्थाएँ न हो सक उसे निकाचित कर्म कहत हैं) पापकर्मोंसे मलिन आत्मावाले प्राणियोको सुखकर नहीं
छपता । कारण कि इस प्रकारके पापी जोव अपुनबन्धक (जो जीव सीधे भावोंसे पाप नहीं करता है तथा
जिसकी मुक्ति पुद्गलपरावसनस हो जाती है । उस अपुनबन्धक करते हैं ।) (देखिए परिशिष्ट [क]
आदि जीवोंसे भिन्न हैं इसलिये उपदेशक पात्र नहीं हैं । बाणने भी कादम्बरियोंमें कहा है—“जिह
प्रकार निमल स्फटिक मणिमें चन्द्रमाकी किरणोका प्रवेश होता है उसी तरह नियस विसय उपदेश प्रवेश

१ उदयें सकममुदय चतुस्त्रिंशत् दातुं क्रमेण नो शक्यः । उवसंत च निषत्ति निष्कामिद् होदि जं कम्म ।
छाया—उदये सकमोदययो चतुस्त्रिंशत् दातुं क्रमण नो शक्यम् । उपशान्त च निषत्ति निष्कामिद् यत्त कम्म ॥
(गोमटसार कर्मकाण्ड भा० ४४)

२ ‘पार्व’ न सिन्धुमावा कुण्ड न बहूमन्तई नव धोरम ।
उन्निबन्दिह न सेवई सवत्थ वि अपुण्णबन्धीति ॥
छाया—पार्व न तीव्रभावात् करोति न बहूमन्तये नव धोरम ।
उन्निबन्दिह न सेवते सर्वत्रापि अपुनबन्धक इति ॥ इति कर्मसंग्रहे तर्कव्याकरणे ।

३ बाणमद्वैतकादम्बरौ पूर्वार्धे पृ १०३, प० १० ।

न तैसावका जगद्गुरोरसाद्यन्मसम्भाषना । न हि कालवद्व्यनुजीवयन् सन्तुजीविते
रक्षको विषमिषगुपालम्भनीयः, अतिप्रसङ्गात् । स हि तेषामेव दोषः । न खलु निश्चितमुचना
मीमममभासयन्तोऽपि भावनीया मानवः^१ कौशिकः^२ लोकात्यालोकोहेतुत्वममजमाना उपालम्भ-
सम्भाषमास्पदम् । तथा च श्रीसिद्धसेनः—

“सद्धर्मबीजवपनानवकौशलस्य बल्लोकबाधव । तवापि खिलौ यभूवन् ।

तमाद्भुत खगकुलेष्विह तामसेषु सूर्याश्वो मधुकरीचरणवदाता ॥

अथ कथमिष तत्कुहेवाकानां विद्वम्भनारूपवत् इति । ब्रूमः । यत्तावदुक्त परैः
‘क्षित्वाद्यो बुद्धिमत्कर्तृका कायत्वाद् घटवदिति । तदयुक्तम् । यात्रप्रहणात् । ‘साधन
हि सर्वत्र व्याप्तो प्रमाणेन सिद्धायां साध्य गमयेत् इति सर्ववादिसम्बाध । स चायं जगन्ति
सृजन सशरीरोऽशरीरो वा स्यात् ? सशरीरोऽपि किमस्मदादिषद् दृश्यशरीरविशिष्ट उत
पिशाचादिषद् दृश्यशरीरविशिष्ट ? प्रथमपक्षे प्रत्यक्षबाध तमन्तरेणापि च जायमाने कृणतश्च
पुरन्दरचतुरादौ कार्यत्वस्य दशानां प्रमेयत्वान्वितं साधारणानैकान्तिको हेतु ॥

करता है । तथा जैसे कालोमें बरा हुआ निमल जल भी महान् पीडाका उत्पन्न करनेवाला होता है वैसे ही
गुरुजोंके वचन भी अथवा जीवको क्लेश उत्पन्न करनेवाले होते हैं । इसलिये वास्तवमें भगवान् दुराग्रही
पुरुषोंके उपदेष्टा हो नहीं सकते ।

इस कथनसे तीन लोकके गुरु भगवान्की असमर्थता प्रगट नहीं होती क्योंकि सामा य सपोंसे उसे हुए
प्राणियोंको जिलानेवाला विषवेष्ट यदि कालसपसे उसे हुए प्राणीको न जिला सके तो यह बलका दोष नहीं
है । यह दोष कालसपसे उसे हुए मनुष्यका ही है क्योंकि कालसपके विषपर यत्र मत्र आदि भी प्रभाव नहीं
हाल सकते । इसी तरह यदि भगवान् अभव्योंको उपदेश न दे सक तो यह दोष भगवानका नहीं है । यह
दोष अभव्योंका ही है क्योंकि तीव्र कषायसे मलिन अभव्योंकी आनाओंपर उपदेशका कुछ असर नहीं होता ।
सम्पूर्ण विश्वमण्डलको प्रकाशित करनेवाली सूर्यकी किरण यदि उल्लोंके प्रकाशका कारण नहीं हो सक तो
यह सूर्यकी किरणोंका दोष नहीं है । सिद्धसेन आचार्यन भी कहा है—

हे लोकबाधक उत्तम धर्मके बीज बोनेमें आप अत्यन्त कुशल हैं फिर भी आपका उपदेश बहुतने
लोगोंको नहीं लगता इसमें कोई आश्चर्य नहीं । क्योंकि अव्यकारन फिरनेवाले उल्ल आदि पक्षियोंको
सूर्यकी किरण औरोंके चरणोंके समान कृष्ण वणको ही दिखाई पड़ती है ।

जैन—व्याय वशविकोंकी विद्वम्भनाओंको दुराग्रहरूप बताते हुए ग्रन्थकार न्याय-वशेषिकोंके काय व
हेतुका विस्तारसे खण्डन करते हैं । वशेषिकोंन ओ कहा है ‘पृथिवी आदि किसी बुद्धिमान् ५ तर्कके बनावे हुए
हैं काय होनेसे घटकी तरह’ यह अनुमान ठीक नहीं है । क्योंकि इस अनुमानमें व्याप्तिका ग्रहण नहीं होता ।

प्रमाण द्वारा व्याप्तिके सिद्ध होनेपर ही साधनसे साध्यका ज्ञान होता है यह सर्ववादियों-द्वारा सम्मत है । प्रश्न
होता है कि ईश्वरने शरीर धारण करके जगतका बनाया है अथवा शरीर रहित होकर ? यदि ईश्वरने शरीर
धारण करके जगतका बनाया है तो वह शरीर हम लोगोंकी तरह दृश्य था अथवा पिशाच आदिकी तरह अदृश्य ?
यदि वह शरीर हमारी तरह दृश्य था तो इसमें प्रत्यक्षसे आभा आती है । हम ऐसा कोई दृश्य शरीरवाला
ईश्वर दिखाई नहीं देता जो बास वल इन्द्रधनुष बादल आदिकी सृष्टि करता हो । इसलिये जहाँ-जहाँ कायत्व
है वहाँ-वहाँ सशरीरकतत्व है यह व्याप्ति नहीं बनती । कायत्व हेतु जहाँ साधारण अनैकान्तिक हेतुभास
है । (जो हेतु पक्ष सपक्ष और विपक्षमें रहता है उसे साधारण अनैकान्तिक कहते हैं । जैसे पर्वत अग्निवाला
है प्रमेय होनेसे । यहाँ प्रमेयत्व हेतु अग्निरूप साध्यके धारक पक्ष पक्षमें रहता है महानसरूप सपक्षमें
रहता है और पक्षसे अग्नि साध्यके आभावरूप जलाशय आदि विपक्षमें भी रहता है । इसलिये प्रमेयत्वहेतु

१ मानव किरण । २ लूकसमुदायस्य । ३ अनुत्त शेष खिलमन्वेनाभिधीयते । ४ द्वितीयद्वारिधिका
वक्तो १३ ।

द्वितीयविरुद्धिः पुनरदृश्यशरीरत्वे तस्य साहात्म्यविशेषः कारणम्, आहोस्त्वित्स्मदाद्य-
दृष्टवैगुण्यम् । प्रथमप्रकारः कोशपानप्रत्यावर्तीयः, तत्सिद्धौ प्रमाणमावात् । इत्येतराश्रयवोधा-
पक्षे । सिद्धे हि साहात्म्यविशेषे तस्यादृश्यशरीरत्वं प्रत्येतव्यम् । तत्सिद्धौ च साहात्म्यविशेष-
सिद्धिरिति । द्वितीयस्तु प्रकारो न संचरत्येष विचारगोचरे संशयानिवृत्ते । किं तस्या
सत्त्वाद् अदृश्यशरीरत्वं वाच्येयाविवत् किं वास्मदाद्यदृष्टवैगुण्यात् पिशाचादिवदिति
निश्चयाभावात् ।

अशरीरश्चेत् तदा दृष्टान्तदाष्टान्तिकयोर्वैषम्यम् । घटादयो हि कार्यरूपा सशरीरकर्तृका
दृष्टा । अशरीरस्य च सतस्तस्य कायप्रवृत्तौ कुत सामर्थ्यम् ? आकाशादिवत् । तस्मात्
सशरीरशरीरलक्षणे पक्षद्वयेऽपि कायत्वहेतो र्याप्त्यसिद्धिः ।

किञ्च त्वन्मतेन कालात्मयापदिष्टोऽप्ययं हेतुः । धर्म्येकदगस्य तरुविद्युवभ्रादैरिदानी
मप्युपहृत्मानस्य विधातुरनुपलभ्यमानत्वेन प्रत्यक्षबाधितधर्म्यनंतर हेतुभणनात् । तदेवं न
कश्चिद् जगत कता । एकत्वादीनि तु जगत्कर्तृव्यवस्थापनायानीयमानानि तद्विशेषणानि
पण्ड प्रति कामिया रूपसंपन्निरूपणप्रायाण्येव । तथापि तेषां विचारासहत्वव्यापनार्थं
किञ्चिदुच्यते ।

अनर्कात्क त्वाभास है । इसी प्रकार यहाँ भी काय बहुत पथ्वी आदि पक्षम घट आदि सपक्षमें तथा
ई वरक गरा गरा नही बनाये हुए व स वृत्त आदि विपक्षम भी कामत्वहुत चला गया इसलिये यह
हेतु सा कारण अनर्कात्क ह वाभास होनेसे दोषपूर्ण है ।)

यदि तदा कि ईश्वर पिशाच आदिके समान अदृश्य शरीरसे जगतकी सृष्टि करता है तो इस शरीरके
अन्य हानम ईश्वरका साहात्म्यविशेष कारण है अथवा हम लागोका दुर्भाग्य ? प्रथम पक्ष विश्वासके
योग्य नो है । क्योंकि ईश्वरके अदृश्य शरीर सिद्ध करनेमें कोई प्रमाण नहीं है । तब ईश्वरके साहात्म्य-
विशेष सि हानपर उसके अदृश्य शरीर सिद्ध हो और अदृश्य शरीर सिद्ध होनेपर साहात्म्यविशेष सिद्ध हो
इस प्रकार तरतराश्रय दोष भी आता है । यदि कहो कि हम लागोके दुर्भाग्यसे ईश्वरका शरीर दृष्टिगोचर
नही होता ता यह भी ठीक नहीं जचटा । क्योंकि व यापुत्रकी तरह ईश्वरका जसाब हानस उसका शरीर
दिखाई नही देता अथवा जिस प्रकार हमारे दुर्भाग्यवश पिशाच आविर्भा और दिवाई नही देता वैसे ही
ईश्व का शरीर भी अदृश्य है ? इस तरह कुछ भी निश्चय नहीं होता ।

तथा ईश्वरको अशरीरलक्षणा माननेमें दृष्टात और दार्ष्टान्तिक विषम हो जाते हैं । क्योंकि घटादिक
काय शरीर सहित कर्तके बनाये हुए ही देखे जाते हैं । फिर आकाशको तरह अशरीर ईश्वर किस प्रकार
काय करनेमें समर्थ हो सकता है ? (तापय यह कि जगत् अशरीर ईश्वरका बनाया हुआ है काय होनेसे
घटकी तरह इस अनुमानम घट दृष्टात और जगत दार्ष्टान्तिकम समता नहीं है क्योंकि घट सशरीरीका
बनाया हुआ माना जाता है । तथा जिस तरह अशरीरी आकाश कोई काय आदि नहीं कर सकता वसी तरह
अशरीरी ईश्वर भी काय करनेम असमर्थ है ।) इस कारण सशरीर और अशरीर दोनों पक्षोंम कायत्व हेतु
को सकतकत्व साध्यके साथ व्याप्ति सिद्ध नहीं होती ।

तथा तुम्हारे मतसे कायत्व हेतु कालात्मयापदिष्ट भी है । क्योंकि जगतरूप धर्मों (साध्य) के एक
देश इस कालम उत्पन्न वृक्ष विद्युत् मेघ आदि किसी कर्तके बनाय हुए नहीं देखे जात हैं इसलिए यहाँ
प्रत्यक्षसे बाधित धर्मोंके अनन्तर हेतुका कथन किया गया है, अतएव यह हेतु दोषपूर्ण है । अतएव कोई
जगतका कर्ता नहीं है । तथा ईश्वरके जगत्कर्तृत्व साधनम जो एकत्व आदि विशेषण दिये गये हैं वे सब
नपुंसकके प्रति स्त्रियोंके रूप लावण्य आदिका कथन करनेके समान हैं । फिर भी इन विशेषणोंपर कुछ विचार
किया जाता है ।

सर्वगतत्वमस्यैव । बहुनामेककार्यकरणे वैमत्यसम्भावना इति तस्यैवैकान्यः । अनेक-
प्रतिपक्षप्रतिष्ठापयित्वेऽपि शक्यम् । अनेकशिल्पिकल्पित्वेऽपि प्रासङ्ग्यदीना, नैकसत्त्वानि-
विहितत्वेऽपि मधुच्छन्दादीना नैककल्पताया अभिधानेनोपलभ्यताम् । अथैतेष्वन्येक एवेवम् कर्तृत्वे
अनेकः । एवं चेद् भवतो भवानीति प्रति निष्पत्तिमा वासना, तर्हि कुविन्दकुम्भकारादिति
सत्त्वान्तेषु पटघटादीनामपि कर्ता स एव किं न कल्प्यते । अथ तेषां प्रत्यक्षसिद्ध कर्तृत्वं कथम-
प्यहोतु शक्यम् । तर्हि कीटिकादिभिः किं तत्र विराट् यत् तेषामसदृशतादृशप्रयाससाध्यं कर्तुं
तन्मेकैक्येवापलप्यते । तस्माद् वैमत्यभयाद् महेशितुरेकत्वकल्पना भोजनादिव्ययभयात्
कृष्णस्मात्पुनस्तत्त्वज्ञानमपुत्रकलत्रादिपरित्यजनेन शून्यारण्यानीसेवनमिषाभासते ।

तथा सर्वगतत्वमपि तस्य नोपपन्नम् । तद्धि शरीरात्मना, ज्ञानात्मना वा स्यात् ? प्रथम
पक्षे शरीरेणैव देहेन जगत्त्रयस्य व्याप्तत्वाद् इतरनिर्मयपदार्थानामभयानवकाशः । द्वितीयपक्षे
तु सिद्धसाध्यता । अस्माभिरपि निरतिशयज्ञानात्मना परमपुरुषस्य जगत्त्रयकोडीकरणाम्बु
पूगमात् । यदि परमेव भक्ष्यप्रमाणीकृतेन वेदेन विरोधः । तत्र हि शरीरात्मना सर्वगतत्व
शुक्लम्—“विश्वतश्चक्षुरह विश्वतो मुखो विश्वतः पाणिहत विश्वतः पात्” इत्यादिभ्रुते ॥

यच्चोक्तं तस्य प्रतिनियतदेशवर्तित्वे त्रिभुवनगतपदार्थानामनियतदेशवृत्तीनां यथावन्नि
र्माणानुपपत्तिरिति । तत्रेव पृच्छयते । स जगत्त्रय निर्माणस्तत्त्वादिषु साक्षाद् देह-यापारेण

(१) एकत्व—बहुत-से ईश्वरोंद्वारा जगत्त्रय एक कार्यके किये जानेपर ईश्वरोंमें मत्तिका में दउरपल
हीमा' यह कथन एकान्त-सत्य नहीं है । क्योंकि सैकड़ों कीड़ियाँ एक ही बगीची बनाती हैं बहुत से शिपी
एक ही महुलकी बनाते हैं बहुत सी मधुमक्खी एक ही शहदके छतका निर्माण करती हैं फिर भी वस्तुओंकी
एककल्पतामें कोई विरोध नहीं आता । यदि बाबी कहे कि बगीची प्रासाद आदिका कर्ता भी ईश्वर ही है तो
इससे ईश्वरके प्रति आप लोगोंकी निरुपम श्रद्धा ही प्रगट होती है और इस तरह तो जुलाहे और कुम्कार
आदिकी पट और घट आदिका कर्ता न मानकर ईश्वरको ही इनका भी कर्ता मानना चाहिये । यदि आप
कहें कि पट घट आदिके कर्ता जुलाहा और कुम्कारके प्रत्यक्ष सिद्ध कर्तवका अपलाप कैसे किया जा सकता
है ? तो फिर कीटिका आदिकी बगीची आदिका कर्ता माननेमें क्या दोष है ? कीटिका आदिने आप लोगोंका
भवा अपराध किया है जो आप उनके असाधारण परिश्रमसे साध्य कर्तृत्वकी एक चटकीनें ही उखा देना
चाहते हैं ? इसलिए परस्पर मतिभेद होनेके भयसे जो एक ईश्वरकी कल्पना है वह भोजन आदिके व्ययके
दरसे कृपण पुरुषके अपने अत्यन्त प्रिय पुत्र और स्त्री आदिको छोड़कर शय्य जगलम वास करनेके समान
है । (जैसे कोई कृपण पुरुष लार्चके भयसे अपने स्त्री-पुत्रादिको छोड़कर बनम चला जाय उसी तरह मतिभेदके
भयसे आप लोग भी एक ईश्वरकी कल्पना करते हैं ।)

(२) सर्वगतत्व—तथा ईश्वर सर्वगत भी सिद्ध नहीं होता क्योंकि ईश्वरका सर्वगतत्व शरीर
की अपेक्षासे है अथवा ज्ञानकी ? प्रथम पक्ष ईश्वरका अपना शरीर ही तीनों लोकोंमें व्याप्त हो जायगा
फिर दूसरे बनाने योग्य (निर्मेय) पदार्थोंके लिए कोई स्थान ही न रहेगा । यदि आपलोग ज्ञानकी अपेक्षा
ईश्वरको सर्वव्यापी मानें तो इसम हमारे साध्यकी सिद्धि है क्योंकि हम लोग (जैन) भी परमात्माकी
निरतिशय ज्ञानकी अपेक्षा तीनों लोकोंमें व्यापी मानते हैं । परन्तु ईश्वरको ज्ञानकी अपेक्षा सर्वगत माननेसे
आपके वेदसे विरोध आता है । वेदमें ईश्वरको शरीरकी अपेक्षासे सर्वव्यापी कहा है । श्रुति भी है— ईश्वर
सर्वत्र नेत्रोंका मुखका हाथोंका और पैरोंका चारक है ।

तथा ईश्वरको शरीरकी अपेक्षा सर्वव्यापक माननेमें बादीने हेतु दिया है कि यदि ईश्वरको नियत
स्थानवर्ती माना जाय तो तीनों लोकोंमें अनियत स्थानोंके पदार्थोंकी यथावत उत्पत्ति नहीं हो सकेगी तो

निमित्तमिति, यच्च का संकल्पमात्रेण । आद्ये पक्षे एकस्मै च भूभुवरादिर्विधानेऽशोदीयसाः काकाले-
न्यस्य संकल्पमात्रेणैव विधानमात्रेणैव न परिसमत्तिः । द्वितीये पक्षे तु संकल्पमात्रेणैव कार्यकला-
माया नियतदेशस्थावित्वेऽपि न किञ्चिद् दूषणमुत्पद्यमानम् । नियतदेशस्थावित्वे साधनान्यदेवा-
नामपि संकल्पमात्रेणैव तत्तत्कार्यसम्पादकप्रतिपत्तेः ॥

किञ्च, तस्य सर्वगतत्वेऽङ्गीक्रियमाणेऽनुचिषु निरन्तरसन्तमसेषु नरकादिस्थानेष्वपि
तस्य वृत्तिः प्रसज्यते । तथा चानिष्टापत्तिः । अथ शुष्मत्वक्षेऽपि यदा ज्ञानात्मना सर्वं जगत्त्रयं
व्याप्नोतीत्युच्यते तदाऽनुचिरसाक्षादादीनामप्युपलब्धसंभवात् नरकादिदुःखस्वरूपसंबेदनात्म-
कतया दुःखानुभवप्रसङ्गाच्च अनिष्टापत्तिस्तुल्यैवेति चेत्, तदेतदुपपत्तिभिः प्रतिकर्तुं सङ्गच्छस्य
बुद्धिभिरिवावकिरणम् । यतो ज्ञातमप्राप्यकारि स्वस्थानस्थमेव विषय परिच्छिनत्ति, न पुनस्तत्र
गत्वा । तत्कुतो भवदुपालम्भः समीचीनः । नहि भवतोऽप्यनुचिज्ञानमात्रेण तद्रसास्वादानु-
भूतिः । तद्भावे हि स्रक्स्वन्वनाङ्गनारसवत्यादिचिन्तव्यमात्रेणैव वृत्तिसिद्धौ तत्प्राप्तिप्रयत्नवैफल्य-
प्रसक्तिरिति ॥

यत्तु ज्ञानात्मना सर्वगतत्वे सिद्धसाधन प्रागुक्तम् तच्छक्तिमात्रमपेक्ष्य मन्तव्यम् । तथा
च वक्तारो भवन्ति । अस्थ मति सर्वशास्त्रेषु प्रसरति इति । न च ज्ञानं प्राप्यकारि, तस्यास्य
धर्मत्वेन बहिर्निर्गमाभावात् । बहिर्निर्गमे चात्मनोऽचैतन्यापत्त्या अजीवत्वप्रसङ्गः । न हि
धर्मो धर्मिणमतिरिच्य क्वचन केवलो बिलोक्तः । क्वचन परे दृष्टान्तयन्ति यथा सूर्यस्य
किरणा गुणरूपा अपि सूर्याद् निष्कस्य भुवनं भासयन्ति, एवं ज्ञानमप्यात्मन स्रक्साद्

यहाँ प्रश्न होता है कि प्रलोक्यको सृष्टि करनेवाला ईश्वर बड़ईकी तरह साक्षात् शरीरकी मददसे जगत्को
बनाता है अथवा संकल्पमात्रसे ? पहला पक्ष स्वीकार करनेमें पृथिवी पर्वत आदिके निर्माण करनेमें अत्यन्त
कालक्षपकी सम्भावना होनेसे बहुत समय लगेगा इसलिये बहुत समय तक भी लोगों कोकौकी रचना न हो
सकेगी । यदि कहो कि ईश्वर संकल्पमात्रसे ही सृष्टिको ही बनाता है तो यदि एक स्थानमें रहकर भी ईश्वर
जगत्को बनाये तो उसमें भी कोई दोष दृष्टिगोचर नहीं होता क्योंकि नियत देशमें रहनेवाले सामान्य देव
भी संकल्पमात्रसे ही उन-उन कार्योंका सम्पादन करते हैं ।

तथा ईश्वरको शरीरकी अपेक्षा सर्वव्यापी माननेसे वह ईश्वर अनुचि पदार्थोंमें और निरन्तर नष्ट
अवकारसे व्याप्त नरक आदिमें भी रहा करेगा और वह मानना आप लोगोंको इष्ट नहीं है । ईश्वरब्रह्मणी—
ज्ञानकी अपेक्षा जिनभगवान्को जगत्त्रयमें व्यापी माननेसे आप लोगोंके मनबान्को भी अनुचि पदार्थोंके रसा-
स्वादनका ज्ञान होता है तथा नरक आदि दुःखोंके स्वरूपका ज्ञान होनेसे दुःखका भी अनुभव होता है इसलिये
अनिष्टापत्ति दोनोंको समान है । जैन—यह कहना युक्तियों द्वारा प्रतिकार करनेमें असमर्थ होकर बूल फेंकने
के समान है । क्योंकि अप्राप्यकारी ज्ञान अपने स्थानम स्थित होकर ही जगत्को जानता है ज्ञेयके स्थान-
को प्राप्त होकर नहीं इसलिये वादीका दिवा हुआ दूषण ठीक नहीं है । तथा दूसरी बात यह भी है कि
केवल अनुचि पदार्थके ज्ञानसे ही आपको भी रसास्वादनकी अनुभूति नहीं होती है । यदि ऐसा होने लगे तो
माला चन्दन स्त्री और मनोज्ञ पदार्थोंके चिन्तन मात्रसे ही तृप्ति हो जानी चाहिये और इसलिये माला
चन्दन आदिके लिए प्रयत्न करना भी निष्फल हुआ करेगा ।

तथा हमने जो ज्ञानकी अपेक्षा ईश्वरके सर्वव्यापी होनेके आपके पक्षमें सिद्धसाधन दोष प्रवर्णित किया
था वह परम पुण्य जिनेन्द्र भगवान्की ज्ञानकी शक्तिकी अपेक्षा प्रवर्णित किया था । (सत्यार्थ यह कि जैसे
व्याय-वैद्येयिक ईश्वरका सर्वगतत्व ज्ञानकी अपेक्षा स्वीकार करते हैं, वैसे ही जैन लोग भी परम पुण्य जिनेन्द्रका
सर्वगतत्व ज्ञानकी अपेक्षा स्वीकार करते हैं । अतएव जैन लोगोंमें कहा जा कि सबसे छोटा दे सांध्यकी ही
प्रतिष्ठ होती है ।) जैसे किसी अनुभूतको बुद्धिकी शक्तिकी चेष्टाकर जोकि कहते हैं कि इसकी बुद्धि सब साधनोंमें

अविर्निर्गतं प्रमेयं परिच्छिन्नमस्तीति । यद्वदुत्तरम् । किरणानां गुणत्वमसिद्धम् तेषां तैजसं
पुद्गलसंश्लेषत्वेन द्रव्यत्वात् । यच्च तेषां प्रकाशात्मा गुणः स तेषां न जातु पृथग्न भवतीति ।
अथ च वर्णरङ्गप्रहिण्वा श्रीहरिभद्राचार्यपादाः—

“किरणा गुणा न द्रव्ये तैस्ते पचासो गुणो न वा द्रव्यं ।

ज नार्ण आयगुणो क्वमद्वयो स असत्त्वः ॥ १ ॥

गन्तून् न परिच्छिन्दद् नार्ण णेयं तयस्मि देसस्मि ।

आयत्थ चिय नवर अचित्तसत्तीउ विण्णेर्यं ॥ २ ॥

लोहोवलस्स सत्ती आयत्था चेव भिन्नदेसपि ।

लोहं आगरिसत्ती दासइ इह कजपत्तवत्ता ॥ ३ ॥

एवमिह नाणसत्ती आय था चेव हंदि छागत ।

जइ परिच्छिन्दद् सम्मं को णु विरोहो भवे एत्थं ॥ ४ ॥

इत्यादि ॥

बलवती है उसी त ह यहाँ भी हमन जिन द्रके ज्ञानकी शक्तिको देखकर जिन द्रको ज्ञानकी अपेक्षा सब यापक
कहा है । तथा ज्ञान प्राप्यकारी नहीं है क्योंकि वह आ माका धर्म है इसलिये ज्ञान आत्मासे बाहर निकल
कर नहीं जा सकता । यदि ज्ञान आ माके बाहर निकल कर जाने लगे तो आत्माके अचेतनत्वकी आपत्ति खड़ी
हो जानेसे उसके अजीवत्वका प्रसङ्ग उपस्थित हो जायेगा । लेकिन यह सम्भव नहीं क्योंकि धर्मीको छोड़कर
केवल धर्म कहीं भी नहीं रहता । तथा वराणिक लोगन जो सूयका दण्डित दिया है कि उसे सूयको किरण
गुणरूप होकर भी सूयम बाहर जाकर ससारको प्रकाशित करती है उसी तरह ज्ञान आत्माका गुण होकर भी
आत्मासे बाहर जाकर प्रमेय पदार्थको जानता है यह भी ठीक नहीं । क्योंकि किरणोका गुण व ही असिद्ध
है कारण कि किरण सजस पुद्गलरूप है इसलिये वे द्रव्य ह । तथा किरणोका प्रकाशा मक गण कभी
किरणोसे अलग नहीं होता । हरिभद्राचार्यने धर्मसमग्रहिणीम भी कहा है—

किरणं द्रव्यं ह गणं नहीं है । किरणोंका प्रकाश गुण है । यह प्रकाशरूप गण द्रव्यको छोड़कर
अन्यत्र नहीं रहता । इसी तरह ज्ञान आ माका गण है वह आत्माको छोड़कर अन्यत्र नहीं जाता ॥ १ ॥

जिस देशम जय पदार्थ स्थित ह उस प्रदेशम ज्ञान जाकर जयको नहीं जानता किन्तु आत्मास रहत
हुए ही दूर देशमें स्थित वयको जानता ह आत्माक ज्ञानम अचित्य शक्ति है ॥ २ ॥

जिस प्रकार चुम्बक पथरकी शक्ति लम्बकम ही रहकर दूर रखे हुए लोहको अपना ओर
खींचती है ॥ ३ ॥

इसी प्रकार ज्ञान शक्ति आत्मास ही रहकर लोकके अत तक रहनेवाले पदार्थोंको भलीभाँति जानती
है इसमें कोई विरोध नहीं है ॥ ४ ॥ इत्यादि ।

१ किरणा गुणा न द्रव्यं तथा प्रकाशो गुणो न वा द्रव्यं ।

यज्ज्ञानमात्रगुणं कथमद्वयं स असत्त्वः ॥

गत्वा न परिच्छिन्नमस्ति ज्ञानं जय तस्मिन्देशे ।

आत्मस्थमिव नवर अचित्तशक्त्या तु विज्ञयम ॥

लोहोपलस्य शक्ति आत्मस्थैव भिन्नदेशमपि ।

लोहमाकषती कुशले इह कायप्रत्यक्षा ॥

एवमिह ज्ञानशक्ति आत्मस्थैव हृत्स लोकान्तम् ।

यदि परिच्छिन्नमस्ति सम्मं को णु विरोधो भवेद्वय ॥

अथ सर्वज्ञः सर्वज्ञ इति व्याख्यातम् । तत्रापि प्रविष्टिधीयते । ननु तस्य सार्वज्ञ्यं केन प्रमाणेन गृहीतम् । प्रत्यक्षेण, परोक्षेण वा ? न तावत् प्रत्यक्षेण, तत्वेन्द्रियार्थसन्निकर्षो त्यक्तव्यातीन्द्रियग्रहणासामर्थ्यात् । नापि परोक्षेण । तद्धि अनुमानं, शब्द वा स्यात् ? न तावदानुमानम्, तस्य लिङ्गिलिङ्गसम्बन्धस्मरणपूर्वकत्वात् । न च तस्य सवज्ञत्वेऽनुमेये किञ्चिद्व्यभिचारी लिङ्गं भव्यामः । तस्यात्यन्तविप्रकृष्टत्वेन सत्प्रतिबद्धलिङ्गसम्बन्धग्रहणा भावान् ॥

अथ तस्य सवज्ञत्व विना जगद्वैचित्र्यमनुपपद्यमानं सवज्ञत्वमर्थादापादयतीति चेत् न । अविनाभावाभावात् । न हि जगद्वैचित्र्यं तत्सावज्ञ्यं विनान्यथा नोपपन्ना । द्विविधं हि जगत् स्थावरजङ्गमभेदात् । तत्र जङ्गमानां वैचित्र्यं स्वोपात्तशुभाशुभकर्मपरिपाकवशेनैव । स्थावराणां तु सचेतनानामियमेव गति । अचेतनानां तु तदुपभोगयोग्यतासाधनत्वेनानादिकालसिद्धमेव वैचित्र्यमिति ॥

नायागमस्तत्साधकः । स हि तत्कृतोऽन्यकृतो वा स्यात् ? तत्कृत एव चेत् तस्य सवज्ञता साधयति तदा तस्य महत्त्वव्यक्तिः । स्वयमेव स्वगुणोत्कीर्तनस्य महत्तामनधिकृतत्वात् । अथ च, तस्य शास्त्रकृतत्वमेव न युज्यते । शास्त्रं हि वणात्मकम् । ते च तात्वादिवापार-

(२) सवज्ञत्व—अपि कोके ईश्वरका सवज्ञत्व प्रत्यक्ष अथवा परोक्ष किसी भी प्रमाणसे सिद्ध नहीं होता । प्र यक्ष प्रमाणसे ईश्वरका सवज्ञत्व इसलिये सिद्ध नहीं हो सकता कि प्रत्यक्ष इन्द्रिय और मनके सहायसे उत्पन्न होता है इसलिये वह अतीति य ज्ञानको नहीं जान सकता । परोक्ष ज्ञानसे भी ईश्वरके सवज्ञत्वकी सिद्धि नहीं होती । क्योंकि वह परोक्ष ज्ञान अनुमानसे सवज्ञत्वको जानता है अथवा शब्दसे ? अनुमानसे ईश्वरके सवज्ञत्वका ज्ञान नहीं हो सकता क्योंकि लिङ्गो और लिङ्ग (साध्य और हेतु) दोनोंके सवधके स्मरणपक्षक हा अनुमान होता है । (जैसे पदत अग्निवाला है धूमवान् हानेसे— यहाँ पहले धूमरूप लिङ्गका ग्रहण होता है और फिर अग्निरूप लिङ्गके साथ लिङ्गके सवधका स्मरण होता है । इसी तरह ईश्वर सवज्ञ है क्योंकि वह अपनी इच्छासे हो सपण प्राणियोंको सुख-दुःखका अनुभव करानेमें समर्थ है— इस अनुमानमें लिङ्गका प्राण और इन लिङ्गका सवज्ञत्वरूप लिङ्गके साथ सवधका स्मरण होना चाहिये । परन्तु ऐसा नहीं होता इसलिये अनुमानसे ईश्वरके सवज्ञत्वका ज्ञान नहीं हो सकता ।) तथा ईश्वरके सवज्ञत्वरूप अनुमेयमें हम कोई भी व्यभिचारी लिङ्ग नहीं देखने क्योंकि वह ईश्वर अत्यन्त दूर है इसलिये ईश्वरसे संबद्ध लिङ्गका स ज्ञान लिङ्गके साथ सवधका ग्रहण नहीं हो सकता ।

यदि वादी लोग कहें कि ईश्वरके सवज्ञत्वके बिना जगत्की विचित्रता नहीं बन सकती इस कारण अर्थापत्तिसे ईश्वरके सवज्ञत्वकी सिद्धि होती है तो यह कथन भी ठीक नहीं । क्योंकि जगत्की विचित्रता और सवज्ञताकी व्याप्तिका अभाव है । जगत्की विचित्रता ईश्वरकी सवज्ञताके बिना अन्य प्रकारसे घटित नहीं होती ऐसी बात नहीं है । जगम (जस) और स्यावरके भेदसे ससार दो प्रकारका है । जगम जीवोंकी विचित्रता स्वयं उपाजित शम और अशुभ कर्मके सवधसे ही होती है और स्यावर जीवोंकी यही वशा होती है । अचतन पदार्थोंका वैचित्र्य स्यावर और जगमके उपभोगकी योग्यताके साधन रूपमें अनादि कालसे सिद्ध ही है ।

आगमसे भी ईश्वरकी सिद्धि नहीं होती । क्योंकि ईश्वरको सिद्ध करनेवाला आगम ईश्वरका बताया हुआ है या किसी दूसरेका ? यदि वह आगम ईश्वरप्रणीत होकर ही ईश्वरकी सिद्धि करता है तो ईश्वरकी महान् शक्ति ही होगी । क्योंकि महार्षी लोग स्वयं ही अपने गुणोंकी प्रशंसा नहीं करते हैं । तथा ईश्वरका वाचन कर्तृत्व ही सिद्ध नहीं होता । क्योंकि शास्त्र वर्णितक होता है । ये वर्णितक अधिकसे अधिकसे प्रत्यक्ष होती

अथर्ववेद

अथर्ववेद

इत्यदि । किञ्चन्तो वा अधिभाषभोजनात् कृपया विदेध्यन्ते । तदेवमागमोऽपि न तस्य सर्वज्ञतां वक्ति । किञ्च, सर्वज्ञः सन्नसौ नराचरं जेद्विचरयति, तथा जगदुपप्लवकरणं वैरिणः पञ्चादपि कर्तव्यनिग्रहान् सुरवैरिण एतद्विशेषकारिणश्चास्मदादीन् किमर्थं सृजति इति, तस्मात् सर्वज्ञः ।

तथा स्ववशत्व-स्वातन्त्र्यं । तदपि तस्य न श्रोवन्नमम् । स हि यदि नाम स्वाधीनः सन् विश्वं विधत्ता, परमकारुणिकश्च त्वया वर्ण्यते, तत् कथं सुखितदुःखिताद्यवस्थाभेदवृन्व स्थापुतिष्ठ घटयति सुवनम् एकान्तशर्मसंपत्कान्तमैव तु किं न निर्मिसीते ? अथ जन्मान्तरोपा-जितवत्तत्तदीयशुभाशुभकर्मैरेतत् सन् तथा करोतीति, वत्तस्तिहं स्ववशत्वाय जलाञ्जलिः ॥

कमजन्मे च त्रिभुवनवैचित्र्ये शिपिविष्टे हेतुकविष्टप-सृष्टिकल्पनायां कष्टैकफलत्वात् अस्मन्मतमेवाङ्गीकृतं प्रेक्षावता । तथा चायातोऽयं 'घटकुट्यां प्रभातम्' इति न्यायः । किञ्च, प्राणिनां धर्माधमावपेक्षमाणश्चदयं सृजति, प्राप्तं तर्हि यदयमपेक्षते तन्न करोतीति ।

समान है आदि बचनोसे चोरीका निषेध करके यदि कोई ब्राह्मण हठसे या छलसे दूसरेके इश्वरको हरण करता है तो भी उसे चोरीका दोष नहीं लगता क्योंकि जगतकी सबसंपत्ति ब्राह्मणको ही दी गयी है ब्राह्मणकी दुबलतासे शूद्र लोग इस संपत्तिका उपभोग करते हैं । इसलिये यदि ब्राह्मण दूसरेके शक्ति की शक्ति है तो भी वह अपने ही धनको लेता है अपने ही का उपभोग करता है अपना ही पहनता है और अपना ही देता है आदि वाक्योंका उल्लेख पूर्वापरविरोधको सूचित करता है । इसीप्रकार पुनरहितकी गति नहीं होती कहकर

हजारो कुमार ब्रह्मचारी ब्राह्मण अपन कुलकी सततिको उत्पन्न न करके स्वयं गये हैं ।

आदि वाक्योंका कवन आगमके पूर्वापरविरोधको स्पष्टरूपसे प्रगट करता है । वही और उक्तके भोजनसे कितने कृपणको सन्तुष्ट किया जाये ? इसलिये आगमसे भी ईश्वरकी सत्तत्वा सिद्ध नहीं होती । और कहाँतक कहा जाये यदि सर्वज्ञ ईश्वर इस स्थावर-जगमग्न जगत्को बनाता है तो वह जगत्तम उपद्रव करनेवाले जिनका निग्रह करना आवश्यक है ऐसे दानवों को तथा ईश्वरपर आश्रय करनेवाले हम जैसे लोगोंको क्यों बनाता है ? इससे आलम होता है कि ईश्वर सत्तत्वा नहीं है ।

(४) स्वतन्त्र—तथा स्ववशत्वका अर्थ है स्वातन्त्र्य । ईश्वर स्वतन्त्र भी नहीं है । यदि ईश्वर स्वाधीन होकर जगतको रचता है और वह परम दयालु है तो वह कबथा सुख सम्पदाओंसे परिपूर्ण जगत्को न बनाकर सुख दुःखरूप जगत्का क्यों सर्जन करता है ? यदि कहा कि जीवोंके जन्मान्तरम उपाजन किये हुए शुभ-अशुभ कर्मोंसे प्रेरित ईश्वर जगत्को बनाता है तो फिर ईश्वरके स्वाधीनत्वका ही कोप हो जाता है ।

तथा संसारकी विचित्रताको कमजन्म स्वीकार करनेपर सृष्टिको ईश्वरजन्य मानना केवल कष्टरूप हो है । इससे अच्छा तो आप हमारा ही मत स्वीकार कर लें । तथा हमारे मतको स्वीकार करनेपर आपको 'घटकुट्यां प्रभातम्' न्यायका प्रसंग होगा । (अर्थात् जैसे कोई मनुष्य महसूली सामानका महसूल न देनेके विचारसे रास्तेमें जानबूझकर किसी दूसरे रास्तेसे सहरके भीतर जानेके लिये राखजर इधर उधर चक्कर मारकर प्रातःकाल फिरसे उसी बुगीचरपर आ पहुँचता है (घटकुट्यां प्रभातम्) उसी प्रकार आप कोबोने ईश्वरको जगत्का नियन्ता सिद्ध करनेमें बहुत कुछ प्रयत्न किया पर आखिरमें हमारा ही मत

१ आपस्तम्बसूत्रे । २ स्ववशत्व मष्टमित्यर्थ । ३ महेश्वर ४ विश्व ५ तदेवमागमिद्विषय प्रतीयते तदर्थं उपप्लवयते । न्यायार्थः—कविचत् श. कटिको मज्जे जाले राजवेधं प्रवर्ध वातुवचिन्तनान्तरादि समसाध-अदि वरं दासी अष्टमांकी प्रवर्धे राजब्राह्मणव्यवहारिकुटीसविमानेवगच्छति । तेन तदुद्देश्यं न सिध्यतीति ।

क हि जलको दण्डादि करोति । एवं कर्मपेक्षाकोशो जगत्कारणं स्यात् तर्हि कर्मजीवरस्वम्, ईश्वरोऽनीश्वरः स्यादिति ॥

तथा नित्यत्वमपि तस्य स्वगृह एव प्रणिगद्यमानं दृश्यम् । स खलु नित्यत्वेनैकरूपः सन्, त्रिभुवनसगस्वभावोऽतत्त्वभावो वा ? प्रथमविधायां जगन्निर्माणात् कदाचिदपि जीवरजैत । तदुपरमे तत्त्वभावबहानि एवं च सर्गक्रियाया अपव्यवसानाद् एकस्यापि कार्यस्य न सृष्टिः । घटो हि स्वारम्भक्षणादारभ्य परिसमाप्तरूपायक्षण यावद् निश्चयनयामिप्रायेण न चत्तपदेऽमासाद्यति । जलाहरणाद्यथक्रियायामसाधकतमवात् ॥

अतत्त्वभावपक्षे तु न ज्ञातुं जगति सृजेत् तत्त्वभावायोगाद् गगनवत् । अपि च तत्त्वैकान्तनित्यस्वरूपत्वे सृष्टिवत् सहारोऽपि न घटत । नास्ति रूपकायकरणेऽनित्यत्वापत्तेः । स हि येनैव स्वभावेन जगन्ति सृजन् तेनैव तानि सहरेन् स्वभावा तरेण वा ? तेनैव चेत् सृष्टिः संहारद्वयोयोगपक्षप्रसङ्गः स्वभावाभेदात् । एकस्वभावात् कारणादनेकस्वभावकार्योपपत्तिविरोधात् । स्वभावा तरेण चेद् नित्यत्वहानिः । स्वभावभेद एव हि लक्षणमनित्यतायाः । यथा वार्थियशरीरस्याहारपरमाणुसहकृतस्य प्रत्यहमपूर्वापूर्वोपातेः स्वभावभेदादनित्यत्वम् । इष्टञ्च

स्वीकार करना पड़ा ।) तथा ईश्वर जीवोंके पुण्य-पापकी अपेक्षा रखता हुआ जगतको बनाता है तो वह जिसकी अपेक्षा रखता है उसको नहीं बनाता । जब क हार घटके बनानेमें दण्डका सहायता लेता है इसलिये वह दण्डको नहीं बनाता उसी तरह यदि ईश्वर जगतके बनानेमें जीवोंके पुण्य-पापकी अपेक्षा रखता है तो वह पुण्य पापकी साष्ट नहीं करता है इसलिये यदि ईश्वर जगतके बनानेमें कर्मोंकी अपेक्षा रखता है तो वह कर्मोंके बनानेवाला नहीं कहा जा सकता । अतएव ईश्वर अनैश्वर (असमय) है स्वतन्त्र नहीं ।

(५) नि यच्च—तथा ईश्वर नित्य भी नहीं है । क्यों कि निय होनेसे एकरूपके धारक उस ईश्वरके त्रिभुवनकी रचना करनेका स्वभाव है या बिना स्वभावके भी वह त्रिभुवनकी रचना करता है ? यदि ईश्वरका त्रिभुवनकी रचना क तेका स्वभाव है तो वह रचनेमें कभी विराम ही न लेगा । यदि विराम लेगा तो ईश्वरके स्वभावकी हानि होगी । इस प्रकार जगत्की रचनाका कभी अन्त न होगा और फिर एक भी कायकी रचना न हो सकेगी । क्योंकि वास्तवमें घट की रचनाके आरम्भ होनेके प्रथम क्षणसे लगाकर घटकी रचनाकी समाप्तिके अन्तिम क्षण तक निश्चयकी दृष्टिसे घट व्यवहार नहीं होता । कारण कि उपर्युक्तान् घट जल लाना आदि प्रयोजनभूत क्रियाका साधकतम नहीं होता—तबतक घट बन कर तैयार न हो जाय उस समय तक घटमें जल लाने आदिकी क्रिया नहीं हो सकती । (भाव यह है कि यदि ईश्वर नित्य है तो उसका जगत बनानेका स्वभाव भी नित्य होना चाहिये । इसलिये उसे मग्न जगतको बनाते ही रहना चाहिये । जगतके इस अवसरे निर्माणसे एक भी कायका रचना समाप्त न हो सकेगी । तथा जब तक किसी कार्यकी रचना समाप्त न हो उस समय तक हम ईश्वर को लक्ष्य नहीं कह सकते ।)

यदि ईश्वरका जगतके रचनेका स्वभाव नहीं है तो ईश्वर कभी भी जगतको नहीं बना सकता । जैसे आकाशका स्वभाव जगतको बनानेका नहीं है वैसे ही ईश्वरका स्वभाव भी जगतको बनानेका न रहेगा । तथा ईश्वरको एकान्त नित्य माननेपर सृष्टिकी तरह संहार भी न बन सकेगा । क्योंकि यदि ईश्वर सृष्टि और संहार आदि अनन्त कार्योंको करेगा तो वह अनित्य ही जायगा । तथा जिस स्वभावसे ईश्वर सृष्टिकी रचना करता है उसी स्वभावसे वह सृष्टिका संहार करता है अवधा दूसरे स्वभावसे ? यदि ईश्वर उसी स्वभावसे संहार करता है तो सृष्टि और संहार एकवाक्येन हो जायेंगे क्योंकि ईश्वरके स्वभावमें भेद नहीं है । एक स्वभावरूप कारणसे अनेक स्वभावरूप कार्योंकी उत्पत्ति नहीं हो सकती । यदि कही कि विद्वत् स्वभावसे ईश्वर सृष्टिकी रचना करता है, उस स्वभावके अतिरिक्त

अथैवां सृष्टित्वात्तयोः सम्भवे स्वभावभेदः । इतोमुपायकतया सृष्टौ, कर्मोपायकतया संहरौ, सृष्टिस्वभावतया च स्थितौ, सत्त्व व्यापारस्वीकारात् । अथ व्यावस्थाभेदः, तद्वदे, व्यावस्था प्रसीदति भेदाद् नित्यत्वहानिः ॥

अथास्तु नित्यता, तथापि कथं ससतमेव सृष्टौ न वेष्टते । इच्छावशान् वेत्, ननु ता अपीच्छाः स्वसत्तामात्रनिबन्धनात्मलाभा सदैव किं न प्रवलयन्तीति स एवोपायकम् । तथा शम्भोरष्टगुणाधिकरणवे कार्यभेदानुमेयानां तदिच्छानामपि विषयरूपत्वाद् नित्यत्वहानिः केन वार्यते ॥

किञ्च प्रेक्षावतां प्रवृत्ति स्वाथ्यकरुणाभ्यां व्याप्ता । ततश्चायं जगत्सर्गे व्याप्रियते स्वाथ्यात्, कारुण्याद् वा ? न तावत् स्वाथ्यात् तस्य कृतकृत्यत्वात् । न च कारुण्यात्, परदुःख प्रहाणयन्ता हि कारुण्यम् । तत प्राक् सर्गाज्जीवानामिन्द्रियशरीरविषयानुत्पत्तौ दुःखाभावेन कस्य प्रहाणेच्छा कारुण्यम् ? सर्गोत्तरकाले तु दुःखिनोऽवलोक्य कारुण्याभ्युपगमे दुरुत्तर मितरेतराश्रयम् । कारुण्येन सृष्टि सृष्ट्या च कारुण्यम् । इति नास्य जगत्कर्तृत्वं कथमपि सिद्धयति ॥

दूसर स्वभावम वह सहार करता ह तो य माननम ईश्वर नित्य नहीं कहा जा सकता । क्योंकि स्वभावका भद मानना नै अनित्यताका लक्षण है । जिस प्रकार आहारके परमाणुओंसे युक्त पार्थिव शरीरमें प्रतिदिन नवीन-नवीन उत्पत्ति हानके कारण स्वभावभद होता है इसलिए पार्थिव शरीर अनित्य है उसी तरह ईश्वरके स्वभावका भद माननपर ईश्वर भी अनित्य होगा । परन्तु आप लोग जगतकी सृष्टि और सहारमें ईश्वरके स्वभाव भदका स्वीकार करते हैं । क्योंकि आपके अनुसार ईश्वर सृष्टिम रजोगुणरूप सहारमें तमोगुणरूप और स्थितिम सत्त्वगुणरूप प्रवृत्ति करता है । इस प्रकार अनक अवस्थाओंके भद होनेसे ईश्वर नित्य नहीं कहा जा सकता ।

यदि ईश्वरको नित्य मान भी लिया जाय तो वह जगतके बनानम सदा ही प्रयत्नवान् क्यों नहीं रहता ? यदि कहो कि अपनी इच्छाके कारण ईश्वर जगतको बनानेम सदा ही प्रयत्नवान नहीं होता तो अपनी मत्तामात्रसे उत्पन्न हुई इच्छाए भी ईश्वरको सदा काल प्रवृत्त क्यों नहीं करती ? इस प्रकार पूर्वोक्त दाष हो जाता है । तथा आप लोग ईश्वरम बुद्धि इच्छा प्रयत्न सत्त्वा परिमाण पृथक्त्व संयोग और विभाग नामक आठ गुणोंको स्वीकार करते हैं । परन्तु काय भदसे अनुमेव ईश्वरकी इच्छाओंके विषयरूप हानसे ईश्वरके नियन्त्रक ही नको कौन दूर कर सकता है ? (अर्थात् यदि ईश्वर नित्य है तो उसकी इच्छायें भी सदा समान ही रहनी चाहिए । परन्तु ससारके नाना कार्योंको देखकर अनुमान होता है कि ईश्वरकी इच्छाए भी नाना प्रकारकी (विषय) हैं और ईश्वरकी इच्छाओंके विषय होनेसे ईश्वरको भी अनित्य मानना चाहिए ।)

तथा बद्धिमान् पद्योंकी प्रवृत्त स्वाथ्य (किसी प्रयोजनसे) अथवा करुणाबुद्धिपूर्वक ही होती है । यहाँ प्रश्न होता है कि जगत्की सृष्टिमें ईश्वर स्वाथ्यसे प्रवृत्त होता है अथवा करुणासे ? स्वाथ्यसे ईश्वरकी प्रवृत्ति नहीं हो सकती क्योंकि वह कृतकृत्य है । यह प्रवृत्ति करुणासे भी सम्भव नहीं क्योंकि दूसरेके दुखों को दूर करनेकी इच्छाको करुणा कहते हैं । परन्तु ईश्वरके सृष्टि रचनसे पहले जीवोंके शत्रुत्व, शरीर और विषयोका अभाव था इसलिए जीवोंके दुःख भी नहीं था । फिर किस दुखको दूर करनेकी इच्छासे ईश्वरके करुणाका भाव उत्पन्न हुआ ? यदि कहा कि सृष्टिके बाद हुआ जीवोंका देखकर ईश्वरके करुणाका भाव उत्पन्न होता है तो इतरेतराश्रय नामका दोष आता है । क्योंकि करुणासे जगत्की रचना हुई और जगत्की रचनासे करुणा हुई । इस प्रकार ईश्वरके किसी भी तरह जगत्का कर्तृत्व सिद्ध नहीं होता ।

तदेकमेवविषयोवक्तुं चिते पुरुषविशेषे यस्तेषां सेवादेवाकं स कलु केवलं बलवन्मोह-
विडम्बनापरिपाक इति । अत्र च यद्यपि मध्यवर्तिनो नकारस्य “घण्टालालान्यायेन” योज-
नाद्वयान्तरमपि स्फुरति यथा इमा कुहेवाकविडम्बनास्तेषां न स्युर्येषां स्वमनुशासक इति
स्वापि सोऽर्थं सहृदयेन हृदये धारणीय, अन्ययोगयवच्छेदस्याधिकृतत्वात् ॥ इति
क्रान्ताय ॥ ६ ॥

इस प्रकार अनेक दोषोमे दूषित पुरुषविशेष ईश्वर को जगनके कर्ता माननका आप्रह केवल बलवान्
मोहकी विडम्बनाका ही फल है । इमा कुहेवाकविडम्बना स्युस्तेषां न यथामनुशासकस्त्वम यहाँ मध्यवर्ती
नकारका घण्टालालान्याय से (मध्यमणिन्याय अथवा देहलीदीपकन्याय या घण्टालालान्याय एक ही अथको
सूचित करते हैं । जैसे एक ही मणि अथवा दीपक घरकी देहलीपर खनसे दोनों ओरकी वस्तुओंको प्रकाशित
करते ह अथवा एक ही घण्टा अपनी दोनों तरफ बजता है उसी तरह यहाँ भी एक ही नकार का दो तरह
से अन्यय होता ह) श्लोकका दूसरा अर्थ भी निकलता ह कि जिनके आप अनुशासक ह उनके कदाग्रह रूप
विडम्बनाय नहीं ह । परन्तु यह अर्थ विज्ञानोको नहीं लेना चाहिये । क्योंकि यहाँ स्तुतिकारन अन्ययोग
व्यवच्छेदका अवलम्बन लिया ह ॥ यह श्लोकका अर्थ है ॥ ६ ॥

भावार्थ—इस श्लोकम विशेषिकाके ईश्वरके स्वरूपका खण्डन किया गया ह । वैशेषिकोके अनुसार
ईश्वर (१) जगतका कर्ता ह (२) एक ह (३) सबव्यापी है (४) स्वतन्त्र ह और (५) निय है ।
(१) वैशेषिक—पथिवी पवत आदि किसी बद्धिमान कर्ताके बनाय हुए ह क्योंकि य काय ह
जो-जो काय होता ह वह किसी बुद्धिमान कर्ताका बनाया हुआ दखा जाता ह जैसे घर । पथिवी पवत आदि
भी काय हैं इसलिय य भी किसी कर्ताके बनाय हुए हैं ज। किसी कर्ताका बनाया हुआ नहीं हाता वह काय
भी नहीं होता जैसे आकाश । जैन—(क) उक्त अनुमान प्रत्यक्षमे बाधित है क्योंकि हम पथिवी पवत
आदिका कोई कर्ता दृष्टिगोचर नहीं होता । (ख) घटका दृष्टात विषम ह । क्योंकि घटादि काय सशरीर
कर्ताके ही बनाय हुए देख जाने ह तथा ईश्वर का अशरीर कर्ता माना गया ह । तथा ईश्वरको सशरीर
भगवन्म इतरतराश्रय आदि अनेक दोष आत ह ।

(२) वैशेषिक—ईश्वर एक ह क्योंकि अनेक ईश्वर होनेसे जगतम एकरूपता और क्रम नहीं रह
सकता । जैन—उक्त मायता एकातरूपमे नय नहीं है । क्योंकि शहदके छत आदि पदार्थोंका अनेक
समुपनिर्माण तैयार करती ह फिर भी छतम क्रम और एकरूपता दखी जाती ह ।

(३) वैशेषिक—ईश्वर सबव्यापी और सबज्ञ ह । जैन—ईश्वर सबव्यापी नहीं हो सकता क्योंकि
सबके सबव्यापी होनेसे प्रत्य पदार्थोंके ग्निय कोई स्थान न रहगा । ईश्वरका सबज्ञ व भी किसी प्रमाणसे सिद्ध
नहीं हो सकता । क्योंकि स्वय सबज्ञ व प्राप्त किय बिना हम प्रत्य तसे ईश्वरका साक्षात ज्ञान नहीं कर सकत ।
अनुमानसे भी हम ईश्वरको नहीं जान सकने क्योंकि वह बहुत दूर ह इसलिय सबज्ञ वसे सम्बद्ध किसी हतुसे
उसका ग्रहण नहीं हो सकता । सर्वज्ञ वके बिना जगतको विचित्र रचना नहीं हो सकती—इस अर्थापत्ति
प्रमाणसे भी सर्वज्ञ सिद्ध नहीं होता । क्योंकि जगनकी विचित्रताकी व्याप्ति सवन् वके साथ नहीं ह । आगम
प्रमाणसे भी हम सर्वज्ञको नहीं जान सकत क्योंकि वद आदि आगम पूर्वापरविरोध आदि दोषोंसे युक्त हैं
इसलिय आगम विश्वनीय नहीं है ।

(४) वैशेषिक—ईश्वर स्वतन्त्र है । जैन—यदि ईश्वर स्वतन्त्र ह तो वह दुखोंसे परिपूर्ण
विश्वकी क्यों रचना करता है ? अथवा ईश्वरको क्र और निदय मानना चाहिये । यदि कहा जाय कि

अथ चैतन्यादयो स्यादथवा धर्मो आत्मावेष्टावेष्टव्यं धर्मिणोऽत्यन्तं अविरिक्ता' अपि सम्भाव्यसम्बन्धेन संबद्धा सन्तो धर्मधर्मिण्यपदेशस्तुल्ये तन्मतं पृथग्नाह—

न धर्मधर्मित्वमतीवभेदे वृत्त्यास्ति चेन्न त्रितयं चकास्ति ।

इहेदमित्यस्ति मतिश्च वृत्तौ न गौणभेदोऽपि च लोकवाच ॥७॥

धर्मधर्मिणोरतीवभेदे [अतीवेत्यत्र इवशब्दो वाक्यालंकारे त च प्रायोऽतिशब्दात् किं वृत्ते च प्रयुज्यते शाब्दिका' यथा—'आवर्जिता किञ्चिदिव स्तनाभ्याम् ' 'उद्वृत्त' क इव सुखावह परेषाम्'] इत्यादि] ततश्च धर्मधर्मिणो अतीवभेदे—एकान्तभिन्नत्वेऽङ्गीक्रियमाणे, स्वभावहानेर्धर्मधर्मिण्य न स्यात् । अस्य धर्मिण इमे धर्मा एवा च धर्माणामयमाश्रयभूतो धर्मा इत्येव सर्वप्रसिद्धो धर्मधर्मिण्यपदेशो न प्राप्नोति । तयोरत्यन्तभिन्नत्वेऽपि तत्कल्पनायां पदार्थान्तरधर्माणामपि विवक्षितधर्मधर्मित्वापत्ते ॥

प्राणियोंके अदृष्टबलसे ही ईश्वर जीवोंको सुख दुःख देता है तो फिर कम प्रधान ही सृष्टि माननी चाहिए ईश्वरको कता माननकी आवश्यकता नहीं ।

(५) वैशेषिक—ईश्वर निय है । जैन—सबथा निय ईश्वर सतत क्रियाशील है अथवा अक्रियाशील ? ईश्वरको सतत क्रियाशील माननपर कोई काय कर्मो समाप्त ही नहीं हो सकगा । तथा अक्रियाशील माननपर ईश्वर जगतका निर्माण नहीं कर सकता ।

तत्र तथा रूप आदि धर्म आत्मा तथा घट आदि धर्मियोंसे सबथा भिन्न ह तथा एम धर्मोंका सम्बन्ध समवाय सम्बन्धसे होता ह—वशेषिकोंकी इस भायताको सक्षेप सिद्ध करते हैं—

श्लोकाथ—धम और धर्मोंके सबथा भिन्न माननपर यह धर्मो ह य इस धर्मोंके धम ह और यह धम धर्मों सम्बन्ध करानवाला समवाय ह—इस प्रकार तीन बातोंका अलग-अलग ज्ञान नहीं हो सकता । यदि कहो कि समवाय सम्बन्धसे परस्पर भिन्न धम और धर्मोंका सम्बन्ध होता है ता यह ठीक नहीं । क्योंकि जिस तरह हम धम और धर्मोंका ज्ञान होता है वैस समवायका ज्ञान नहीं होता । यदि कहा कि एक समवायको मुख्य मानकर समवाय समवायको गौणरूपसे स्वीकार करगे ता यह कल्पना मात्र है । तथा इसे माननमें लोकविरोध आता ह ।

वाक्याथ—धर्मधर्मिणोरतीवभेदे [यहाँ अतीवम इव शब्द वाक्यके अलंकारम प्रयुक्त हुआ ह इसका कोई अर्थ नहीं है । शाब्दिक लोग इव शब्दका अति और किम् शब्दके साथ प्रयोग करते हैं जैसे—आवर्जिता किञ्चिदिव स्तनाभ्याम् उद्वृत्त क इव सुखावह परेषाम्] धम और धर्मोंका एकान्त भेद माननपर स्वभावका अभाव हो जान से धर्मत्व और धर्मित्व नहीं बनता इसलिये इस धर्मोंके ये धम ह और इन धर्मोंका आश्रय यह धर्मो है इस प्रकारका व्यवहार नहीं हो सकता । धम-धर्मोंको सबथा भिन्न मानकर भी यदि धम धर्मों भावको कल्पना की जायगी तो एक पदार्थके धम दूसरे पदार्थके धम हो जाया करेगा । (वशेषिक लोग द्रव्य (धर्मो) और गुण (धम) को सबथा भिन्न मानते ह । उनके अनुसार उत्पन्न होनेके प्रथम क्षणम द्रव्य गुणोंसे रहित होता है । जनकजनके अनुसार धम और धर्मोंका एकान्त भेद सम्भव नहीं ह क्योंकि एकान्त भेद मतमें एक पदार्थका धम दूसरे पदार्थका धर्म हो जाना चाहिये । जैसे अग्निका उष्णत्व धम अग्निसे और जलका शीतत्व धम जलसे सबथा भिन्न हो तो अग्निके उष्णत्व धमका जलके साथ और जलके शीतत्व धमका अग्निसे साथ सम्बन्ध हो जाना चाहिये क्योंकि धम और धर्मों सबथा भिन्न ह ।)

१ उत्पन्न द्रव्य क्षणमधुनं निश्चित्य च तिष्ठतीति समवाय गुणानां गुणितो व्यतिवृत्तत्वम् ।

२ 'अयुतसिद्धमावाधार्थान्तरमूलात्वात् संसृज्य इहप्रत्ययेहनु स संसृज्य इति प्रसस्तपदभाष्ये

समवायप्रकरणे । ३ कुमारसम्भवमहाकाव्ये ३-५४ । ४ विश्वपासकधर्महाराव्ये ।

अयुतसिद्धिः पटः प्रत्यक्षवतिष्ठते । कृत्वास्तीति—अयुतसिद्धिनासाधारण्यकारभूतानामिद-
मवयवभूतानां सम्बन्धः समवायः । अथ समवायमात्रं समवाय इति इत्यनुगुणकर्मसामान्यविशेषेषु
अयुतसिद्धिः पटः प्रत्यक्षवतिष्ठते । तया कृत्वा समवायसम्बन्धेन, तयोधर्म-
धर्मिणो इत्येतरविनिर्मुष्टितत्त्वेऽपि धर्मधर्मिन्यपदेश इच्छते । इति नानन्तरोक्तो दोष इति ॥

अत्राचार्यः समाधत्ते । चेदिति । अथैव तव मतिः सा प्रत्यक्षप्रतिक्षिप्ता । यतो न त्रितयं
चकास्ति । अयं धर्मी, इमे चास्य धर्मा अव चैतत्सम्बन्धनिबन्धनं समवाय इत्येतत् त्रितय-
वस्तुत्रयं, न चकास्ति—ज्ञानविषयतया न प्रतिभासते । यथा किल शिलाशकलयुगलस्य मिथोऽनु-
सम्बायकं रालादिद्वयं तस्मात् पृथक् तृतीयतया प्रतिभासते, नैवमत्र समवायस्यापि प्रतिभा-
सतम्, किन्तु द्वयोरेव धर्मधर्मिणो इति शपथप्रत्यायनीयोऽयं समवाय इति भाषायः ॥

किञ्च, अयं तेन वादिना एको नित्य सर्वव्यापकोऽमृतश्च परिकल्पते । ततो यथा
घटाश्रिता पाकजरूपादयो धमा समवायसम्बन्धेन घटे समवेतास्तथा किं न पटेऽपि ।
तस्यैकत्वमित्यत्र व्यापकं वै सर्वत्र तुल्यत्वात् ॥

यथाकाश एको नित्यो व्यापकोऽमृतश्च सन् सर्वे सम्बन्धिभियुगपदविशेषेण सम्बध्यते,
तथा किं नायमपीति । विनश्यदेकवस्तुसमवायाभावे च समस्तवस्तुसमवायाभावः प्रसज्यते ।
तत्तद्वच्छेदकभेदाद् नायं दोष इति चेत्, एवमित्यत्रापत्तिः । प्रतिवस्तुस्वभावभेदादिति ।

वैशेषिक—हम वृत्ति (समवाय) से धर्म और धर्मीसम्बन्ध मानते हैं । अयुतसिद्धि (एक दूसरेके
बिना न रहनेवाले) आधार (पट) और आधार (तन्तु) पदार्थोंका इहप्रत्यय हतु (इन तन्तुओंमें पट है)
सम्बन्ध समवाय है । समवायसे पदार्थोंमें सम्बन्ध होता है इसलिये इसे समवाय कहते हैं । यह समवाय
द्रव्य गुण कर्म सामान्य और विशेष इन पाँच पदार्थोंमें रहता है इसलिये इसे वृत्ति भी कहते हैं । समवाय
सम्बन्धसे सर्वथा भिन्न धर्म और धर्मीसम्बन्ध धर्मधर्मीका व्यवहार होता है । (यह समवाय अवयव-अवयवी गण
गुणी क्रिया क्रियावान् जाति-व्यक्ति नियद्रव्य और विशेषमें रहता है ।)

जैन—उक्त मान्यता प्रयत्नसे बाधित है । क्योंकि हम यह धर्मी हैं । यह इस धर्मीके धर्म और यह
धर्म धर्मीसम्बन्ध करानेवाला समवाय है—इस प्रकार तीन पदार्थोंका अलग-अलग ज्ञान नहीं होता । जिस
प्रकार एक पत्थरके दाँटकड़ोंके परस्पर जोड़नेवाले राल आदि पदार्थ पत्थर के दो टुकड़ोंसे अलग दिखाई
देते हैं उस तरह धर्म और धर्मीका सम्बन्ध करानेवाला समवाय कोई अलग पदार्थ प्रयत्नसे दृष्टिगोचर नहीं
होता । हम केवल धर्म और धर्मीका ही प्रतिभास होता है । इसलिये धर्म धर्मीसम्बन्ध करानेवाला समवाय
कोई अलग पदार्थ नहीं है ।

तथा वैशेषिक लोग समवायको एक नियम सर्वव्यापक और अमर्त स्वीकार करते हैं । इसलिये
घटके अग्निम पकानसे उत्पन्न होनेवाले रूप आदि धर्म यदि समवायसम्बन्धसे घटमें रहते हैं तो ये रूप
आदि पटमें भी क्यों नहीं रहते ? क्योंकि समवाय एक नियम और व्यापक होनेसे सर्वत्र विद्यमान है । अतएव
समवाय-सम्बन्धसे घटमें रहनेवाले धर्म पटमें भी रहने चाहिए, क्योंकि घटधर्म समवाय और पटधर्म समवाय
दोनों ही एक नियम व्यापक और अमर्त हैं ।

जैसे एक नियम व्यापक और अमर्त आकाश एक ही साथ सब सम्बन्धियोंसे समानरूपसे सम्बद्ध होता
है उसी तरह समवाय भी सब सम्बन्धियोंसे समानरूपसे ही क्यों सम्बद्ध नहीं होता ? तथा घटके नष्ट होने
पर घटके समवायका अभाव हो जाता है इसलिए समवायका ही संवर्था अभाव मानना चाहिए । क्योंकि
समवाय एक है इसलिए घटके नष्ट होनेसे नष्ट होनेवाले घट-समवायका फिर कभी सद्भाव ही नहीं होगा ।
यदि वैशेषिक लोग कहें कि समवाय वास्तवमें एक ही है लेकिन वह घटत्वावच्छेदक-समवाय पटत्वावच्छेदक-
समवाय आदि भिन्न भिन्न अवच्छेदकोंके भेदसे घट पट आदि भिन्न-भिन्न पदार्थोंमें रहता है इसलिए घट

अथ कथं समवायक्य के ज्ञाने प्रविशोक्तम् अतस्तत्वेति प्रत्ययः साधनार्थं साधनम् । इह प्रत्ययस्य प्रवृत्तिरिति यत् । इह तन्तुपु पटः इत्यादि ज्ञानम्, इह घटे समावय इति प्रतीतिरुपलब्धात् । अतः च प्रत्ययस्य केवलधर्मधर्मनामसम्बन्धत्वादिति समवायक्यं प्रवृत्तिरिति वदन्ति । पराशरामभिसम्बन्धाय पुनराह । 'इहेदमित्यस्ति मतिश्च वृत्ताविति ।' इहेद मिति—इहेदमिति आश्रयाभिविभावहेतुक इहप्रत्ययो वृत्तावप्यस्ति—समवायसंबन्धेऽपि विद्यते । असंबन्धेऽपि साधनार्थः । तस्य च व्यवहितः सम्बन्धस्तथैव च व्याख्यातम् ॥

इदमत्र इदमम् । यथा त्वन्मते पृथिवीत्वाभिसंबन्धात् पृथिवी, तत्र पृथिवीत्वं पृथिव्या एव स्वरूपमस्ति त्वाक्यं नापर वस्तु-तरम् । तेन स्वरूपेणैव सम योऽसावभिसम्बन्धः पृथिव्याः स एव समवाय इत्युच्यते । "प्राप्तानामेव प्राप्तिः समवायः" इति वचनात् । एवं समवाय-त्वाभिसम्बन्धात् समवाय इत्यपि किं न कल्प्यते । यतस्तस्यापि यत् समवायत्वं स्वस्वरूपं, तेन सार्धं सम्बन्धोऽस्त्येव । अथवा निःस्वभावत्वात् शशविषाणवदवस्तुत्वमेव भवेत् । ततश्च इह समवाये समवायत्वमित्युल्लेखेन इहप्रत्यय समवायेऽपि युक्त्या घटत एव । ततो यथा पृथिव्या पृथिवी च समवायेन समवेत एवं समवायेऽपि समवायत्व समवायान्तरेण सम्बन्धनीयम् तदप्यपरेण इत्येवं दुस्तरानवस्थामहानदी ॥

एव समवायस्यापि समवायवाभिसम्बन्धे युक्त्या उपपादिते साहसिक्यमालम्ब्य पुनः पूर्वपक्षवादी वदति । ननु पृथिव्यादीनां पृथिवीवाद्यभिसम्बन्धनिबन्धन समवायो मुख्यः ।

त्वादच्छेदक-समवायके नाश होनासे पट वावच्छेदक-समवायका नाश नहीं होता यह भी ठीक नहीं । क्योंकि इस तरह प्रत्यय वस्तुके साथ समवायके स्वभावका भेद होनासे समवाय अनित्य ठहरगा ।

वैशेषिक—आप कस कह सकने हैं कि समवायका ज्ञान नहीं होता ? इहप्रत्यय (इन तन्तुओंमें पट ह) समवायके ज्ञान करानाम प्रबल साधन है इन तन्तुओंमें पट है इस आत्मान ज्ञान है इस घटमें रूप आदि ह—यह इहप्रत्यय अनुभवसे सिद्ध ह । यह इहप्रत्यय केवल धम और धर्मके आधारसे नहीं होता इस कारण धम धर्मसे भिन्न इहप्रत्यय का हेतु समवाय अवश्य मानना चाहिए । इस प्रकार दूसरीकी शक्तिको लक्ष्य करके यहाँ फिरसे कहा गया ह—यहाँ यह ह इस प्रकारकी बुद्धि समवायमान होती है । यहाँ यह है—इस प्रकारके आश्रयाश्रयभावके कारण यत्त होनावाला इहप्रत्यय समवायमें भी होता है । च शब्द का अर्थ अपि ह । इसका सम्बन्ध व्यवहित ह ।

जैन—धम (आश्रय) और धर्म (आश्रय) न इहप्रत्यय हेतु समवाय सम्बन्ध ठीक नहीं बचता । क्योंकि धम और धर्मका हेतु इहप्रत्यय समवाय सम्बन्धम भी रहता है । वैशेषिकोंके मतमें पृथिवीत्वके सम्बन्धसे पृथिवीका ज्ञान होता है तथा पृथिवीत्व ही पृथिवीका अस्तित्व नामक स्वभाव है । इसी पृथिवीत्वके साथ पृथिवीके सम्बन्धको समवाय कहत हैं । कहा भी है—प्राप्त पदार्थोंकी प्राप्ति ही समवाय ह । इसी तरह वैशेषिक लोग समवायत्वके सम्बन्धसे ही समवाय क्यों नहीं मानते ? क्योंकि सम वायत्व समवायका स्वभाव है और समवायका समवायत्वके साथ सम्बन्ध है । अन्यथा यदि समवायत्वको समवायका स्वभाव नहीं मानोगे तो समवायको स्वभावहरहित मानना होगा और स्वभावहरहित होनेसे खर गोश्वसे सीगनी तरह समवाय अवस्तु ठहरेगा । इसलिए समवायमें समवायत्व है—यह इहप्रत्यय समवायमें भी युक्तिसे सिद्ध होता है । अतएव जिस प्रकार पृथिवीमें पृथिवीत्व समवाय सम्बन्धसे है वैसे ही समवायमें समवायत्व दूसरे-समवायसे दूसरेमें तीसरेसे—इस प्रकार एक समवायकी सिद्धि अनन्त समवाय माननेसे अनवस्था बोध आता है ।

इस प्रकार समवायका भी समवायत्वके साथ होना वाले सम्बन्धकी युक्तिसे सिद्धि की जानेपर साहसका अवलम्बन करके पूर्वपक्षवादी (वैशेषिक) पुनः कहता है समवाय मुख्य और भीषके भेदसे दो प्रकारका है । पृथिवीसे पृथिवीत्व मुख्य-समवाय सम्बन्धसे रहता है । इस मुख्य-समवायका ज्ञान 'त्व' 'तल' आदि प्रत्ययोंसे

यस्य समवायस्यैव यमिदं प्रत्यक्षं सङ्गृहीतसकलान्तरजातिलक्षणव्यक्तिभेदस्य सामान्यत्वमिति चेत् । इह तु समवायस्यैव केन व्यक्तिभेदाभावे जातेरनुद्भूतत्वाद् गौणोऽयं सुधर्मत्वरिति चेत् । इहैति प्रत्ययसाध्यः समवायत्वाभिसम्बन्धः तत्साध्यश्च समवाय इति ॥

तदेतद् न विषयिण्यभेदकारणम् । यतोऽत्रापि जातिरुद्भवन्ती केन निरुध्यते । व्यक्तेरन्वयेति चेत् । न । तत्तदवच्छेदकवशात् तत्तद्भेदोपपत्तौ व्यक्तिभेदकल्पनाया दुर्निवारत्वात् । अन्यो घटसमवायोऽन्यश्च पटसमवाय इति व्यक्त एव समवायस्यापि व्यक्तिभेद इति तत्सिद्धौ सिद्ध एव जात्युद्भवः । तस्मादन्यत्रापि मुख्य एव समवायः इह प्रत्ययस्योभयत्राप्ययमिचारात् ॥

तदेतत्सकल सपूषपक्ष समाधान मनसि निधाय सिद्धान्तवादी प्राह । न गौणभेद इति । गौण इति योऽयं भेदः स नास्ति । गौणलक्षणाभावात् । तल्लक्षण चेत्समाचक्षते—

‘अन्यमिदं गौणमुच्यते’ इति ।

विपरीतो गौणाऽथ सति मुख्ये घी कथं गौणे ॥

तस्माद् धर्मधर्मिणो सम्बन्धेन मुख्यः समवायः समवाये च समवायत्वाभिसम्बन्धे गौण इत्यर्थः भेदो नानात्व नास्तीति भावात् ॥

किञ्च, योऽयमिह तत्तु पुं पट इत्यादिप्रत्ययान्तः समवायसाधनमनोरथः स खल्वनुहरेते नपुंसकादपत्यप्रसवमनोरथम् । इह तत्तु पुं पट इत्यादिप्रत्ययबह्वारस्यालौकिकत्वान् । पांशुलपादा

होता है और यह समवाय पृथिवी आदिकी सम्पन्न अवान्तर जातिरूप व्यक्तिभेदका सामान्यसे ग्रहण करता है । परन्तु समवायत्वम समवाय एक है इसलिए उसमें व्यक्तियों के भेदका अभाव है अतएव वह सामान्यका उत्पादक नहीं । अतएव आप लगाने जा कहा था कि इन समवायियों में समवाय रहते हैं क्योंकि इन समवायियों में समवाय है ऐसा ज्ञान होता है—सो यह गौण समवाय है ।

जैन—यह मायता ठीक नहीं । क्योंकि जिस प्रकार आप लग पृथिवी में मुख्य समवायसे रहनेवाले पृथिवीत्वको सामान्य (जाति) का ग्राहक मानते हैं उसी प्रकार समवाय में रहनेवाले समवायत्वको भी सामान्य ग्राहक क्या नहीं मानते ? यदि आप लोग कहें कि यहाँ व्यक्तिका भेद नहीं है—अर्थात् समवाय एक ही है इस कारण समवायमें जातिका अभाव है—तो यह भी ठीक नहीं । क्योंकि यहाँ भी अमक अवच्छेदकोसे यह घट समवाय है यह पट-समवाय है इस प्रकार समवायके भी व्यक्तिभेद सिद्ध है । क्योंकि घट-बावच्छेदकोसे हान वाला घटसमवाय पट-बावच्छेदकोसे हानवाले पटसमवायसे भिन्न है । इसलिए समवायमें भी व्यक्तिका भेद सिद्ध होता है । अतएव जिस प्रकार पृथिवी में पृथिवी व मुख्य-समवाय सम्बन्धसे रहता है उसी तरह समवाय में समवायत्व भी मुख्य-समवाय सम्बन्धसे मानना चाहि । क्योंकि इहप्रत्ययकी दोनों जगह समानता है ।

तथा वैशेषिकोद्धार समवाय में गौणरूपसे स्व कृत् समवायत्व भी नहीं बन सकता । क्योंकि यहाँ गौण का लक्षण ही ठीक नहीं बैठता कारण कि

अभिचारी विकल सा शरण और बहिरंग अथको गौण कहते हैं । मुख्य अथके रहनेपर गौण बद्ध नहीं हो सकती ।

समवायमें समवायत्व मानने में मुख्य अथ मौजूद है इसलिए समवायका गौणरूप नहीं बन सकता । अतएव धर्म और धर्मिका सम्बन्ध मुख्य समवायसे होता है तथा समवाय और समवायत्वका सम्बन्ध गौण समवाय है—समवायका यह मुख्य और गौण भेद मानना ठीक नहीं है ।

तथा इन तन्तुओं में पट है—इस प्रत्ययसे समवायकी सिद्धि करना न्यसकोसे पुत्र उत्पन्न करनेकी इच्छा के समान है । क्योंकि इन तन्तुओं में पट है यह व्यवहार लोकसे बाधित है कारण कि साधारणसे साधारण

१ व्यक्तेरन्वयस्तुल्यत्व सकलेशान्वयमिति । रूपहानिरसम्बन्धो जातिव्यपक्षस्तथा ॥—

इति किरणवत्त्वानुधमनसायुक्ततायाम् ।

नामनि इह पदे सत्यम् इत्येव प्रतीतिर्भवति । इह भूतले घटाभाव इत्यत्रापि सम्बाधप्रसङ्गात् । अथ शब्दाः 'अपि च लोकबाध' इति । अपि चेति—दूषणाभ्युपगमे, लोक—प्रायश्चित्तलोकः, सामान्यलोकश्च—तेन बाधो—विरोध लोकबाध । तदप्रतीत्यव्यवहारसाधनात् बाधशब्दस्य "ईहाद्या" प्रत्ययभेदतः" इति पुंस्त्रीलिङ्गता । तस्माद्भर्मधर्मिणोरविषयभावलक्षण इव सम्बन्धः प्रतिपत्तव्यो नान्य समवायादिः ॥ इति काव्याथ ॥ ७ ॥

अथ सत्ताभिधानं पदार्थान्तरम् आत्मनश्च अतिरिक्त ज्ञानारब्ध गुणम् आत्मविशेष गुणोच्छेदस्वरूपां च मुक्तिम् अज्ञानादङ्गीकृतवत् परानुपहसन्नाह—

सतामपि स्यात् कचिदेव सत्ता चैतन्यमौपाधिकमात्मनोऽयत् ।

न सविदानन्दमयी च मुक्तिः सुषुप्त्रमासृत्रितमत्त्वदीये ॥८॥

पत्थको भी इन तन्तुओम पट है यह प्रतीति न होकर इस पटम तनु है ऐसी प्रतीति होती है । अन्यथा इस भूतलम घटका अभाव है यहाँ भी समवाय मानना चाहिए क्योंकि यहाँ भी इहप्रत्यय होता है । इसीलिए ग्रन्थकारने कहा है अपि च लोकबाध—यह अप्रतीत व्यवहार साधारण लोगोके भी अनुभवके विरुद्ध है [बाध शब्द 'हाद्या' प्रत्ययभेदतः इस सूत्रसे पुलिग और स्त्रीलिग दानोम प्रयुक्त होता है] । इसलिए धर्म और धर्मोम तादाम्य सम्बन्ध ही स्वीकार करना चाहिए समवाय सम्बन्ध नहीं ॥ यह श्लोकका अर्थ है ॥ ७ ॥

भावार्थ—इस श्लोकम वैशेषिकोके समवाय पन्थाका खण्डन किया गया है । वैशेषिकोंकी मान्यता है कि धम और धर्मोम सबथा भिन्न हैं । इन दोनों भिन्न पदार्थाका सम्बन्ध समवायसे होता है । जैनोंका कथन कि जिस प्रकार दो पत्थरके टुकड़ाको जोड़नवाले लाख आदि पदार्थका हम प्रत्यक्षसे ज्ञान होता है वैसे धम और धर्मोका सम्बन्ध करानवाले समवाय सम्बन्धको हम प्रत्यक्षसे नहीं जानत इसलिए समवायको धम धर्मोमे पथव तीसरा पदार्थ मानना प्रत्यक्षसे बाधित है । इसका अतिरिक्त वैशेषिक लोग समवायको एक निश्चय और सबव्यापक मानते हैं अतएव एक पदार्थम समवायके नष्ट हो जानेपर मसारके समस्त पदार्थोंमें रहनेवाला समवाय नष्ट हो जाना चाहिए । क्योंकि समवाय एक और सबव्यापक है । तथा वैशेषिक लोग इहप्रत्यय (इन तन्तुओम पट है) से समवाय सम्बन्धका ज्ञान करते हैं परन्तु जैसे पटमे पटत्व समवाय सम्बन्धसे स्वीकार करते हैं वैसे ही वे लोग समवायम भी समवायच दूसर समवायसे और दूसरेम तीसरे समवायसे क्यों नहीं मानते ? तथा समवायम समवायान्तर माननेसे अनवस्था दोष आता है ।

यदि वैशेषिक लोग पथिवी आदिके अनेक हानेसे पथिवीम पथिवीत्व मुख्य-समवायसे तथा समवायके एक होनेसे समवायमें समवायत्व गौण-समवायमे मानकर मुख्य और गौणके भेदसे समवाय सम्बन्ध स्वीकार करते हैं तो यह भी कल्पना मात्र है । क्योंकि समवाय-बहुत्र भी अनुभवसे सिद्ध है । कारण कि घट और घटरूपका समवाय पट और पटरूपके समवायसे भिन्न है । तथा इहप्रत्यय हेतु समवाय माननेसे लोक-बाधा भी आती है । क्योंकि जनसाधारण को इन तन्तुओम पट है यह प्रतीति न होकर इस पटम तनु है—यही ज्ञान होता है । अतएव धर्म धर्मोम समवाय सम्बन्ध मानना ठीक नहीं इसलिए धम और धर्मोम अस्थान भेद मानना भी यक्तियुक्त नहीं है ।

(१) सत्ता भिन्न पदार्थ है (२) आत्माने ज्ञान भिन्न है (३) आत्मके विशेष गुणोंका नष्ट हो जाना मोक्ष है—इन मान्यताओंको ब्रह्मज्ञानसे स्वीकार करनेवाले बादियोंका उपहास करते हुए कहते हैं—

श्लोकाथ—तत् पदार्थोमि भी सब पदार्थोमि सत्ता नहीं रहती ज्ञान औपाधिजन्य है इसलिए ज्ञान

विशेषाणां गुणकर्मसामान्यविशेषसमवायत्वात् घटपदार्थास्तत्त्वतयाभिप्रेतः ।
 "सर्वविशेषाणां बाधुराकाशः काको दिग्गत्वा मनः" इति न च द्रव्यणि । गुणाश्चतुर्विंशतिः ।
 रूपरसगन्धस्पर्शसंस्कारपरिमाणानि पृथक्त्वं संयोगविभागी परस्वापरत्वे बुद्धिः सुख-
 दुःखे इच्छाद्वेषी प्रयत्नश्च" इति सूचीकाः समग्रः । चक्षुस्त्वसमुन्निवृत्ताश्च सम-द्रवत्वं गुरुत्वं
 संस्कार स्नेहो धर्माधर्मौ अन्धश्च इत्येवं चतुर्विंशतिगुणाः । संस्कारस्य वेगभावनास्थितित्वा
 कर्मभावाद् त्रैविध्येऽपि संस्कारत्वजात्वपेक्षया एकत्वात् शौर्यौदार्यादीनां चात्रवान्तर्भावोद्
 नाधिक्यम् । कर्माणि पञ्च । तद्यथा-उत्क्षेपणमवक्षेपणसाकुञ्चनं प्रसारण गमनमिति । गमन-
 मवक्षेपणं भ्रमणरेचनस्य दनाद्यविरोधः ॥

अत्यन्तव्यावृत्तानां पिण्डानां यत् कारणाद् अयोऽन्यस्वरूपानुगमं प्रतीयते
 तदनुवृत्तिप्रत्यवेतुः सामान्यम् । तच्च द्विविधं परमपरं च । तत्र परं सत्ता भावो महासामान्य
 भित्ति चोच्यते । द्रव्यत्वाद्यवान्तरसामान्यापेक्षया महाविषय वात् । अपरसामान्यं च न्य
 त्वादि । एतच्च सामान्यविशेष इत्यपि व्यपदिश्यते । तथाहि । द्रव्यत्व नवसु द्रव्येषु वतमान
 त्वात् सामान्यम्, गुणकर्मभ्यो व्यावृत्तत्वाद् विशेषः । तत् कमधारये सामान्यविशेष इति ।
 एवं द्रव्यत्वाद्यपेक्षया पृथिवीत्वादिकमपरं तदपेक्षया घटत्वादिकम् । एवं चतुर्विंशतौ गुणेषु
 घटगुणत्व सामान्यम् द्रव्यकर्मभ्यो व्यावृत्तश्च विशेषः । एव गुणत्वापेक्षया रूपत्वादिक
 तदपेक्षया नीलत्वादिकम् । एवं पञ्चसु कर्मसु वतनात् कमव सामान्यम् अयगुणेभ्यो
 व्यावृत्तत्वाद् विशेषः । एवं कर्मत्वापेक्षया उत्क्षेपणवादिकं त्रयम् ॥

आत्मसे भिन्न है मोक्ष ज्ञान और आनन्दरूप नहीं है-इस प्रकारकी मायताओको प्रतिपादन करनेवाले
 शास्त्र है भगवन् आपकी आज्ञासे बाह्य वैशेषिक लोगोके रच हुए ह ।

अर्थ-वैशेषिकोंने द्रव्य गुण कर्म सामान्य विशेष और समवाय-इन छह पदार्थोंका तत्त्वरूप
 से स्वीकार किया है । पृथ्वी जल तेज वायु आकाश काल दिक् आत्मा और मन -ये नौ द्रव्य हैं ।
 रूप रस गन्ध स्पर्श संख्या परिमाण पथकत्व संयोग विभाग परव अपरव बद्धि सुख दुःख इच्छा
 द्वेष प्रयत्न तथा (च शब्दसे) द्रवत्व गरुत्व सस्कार स्नेह धम अधम और शब्द-य चौबीस गुण ह । इन
 गुणोंमें वेग भावना और स्थितित्थापकसे भेदसे संस्कार तीन प्रकारका है परन्तु वह संस्कारव जातिकी
 अपेक्षासे एक ही है शौर्य औदार्य आदिका इसीमें अन्तर्भाव हो जाता ह । कम उत्क्षेपण अवक्षेपण आकुञ्चन
 प्रसारण और गमनके भवसे पाँच प्रकारका है । गमनके साथ भ्रमण रेचन स्थान आदिका विरोध नहीं है ।

जिस कारण एक दूसरेसे अत्यन्त व्यावृत्त पदार्थोंमें से अन्य पदार्थके स्वरूपका उससे भिन्न पदार्थमें
 अन्य प्रतीय होता है उस कारण जो अनुवृत्तिके अन्वयके ज्ञानका कारण होता ह वह सामान्य है । यह
 सामान्य दो प्रकारका है-पर सामान्य और अपर सामान्य । पर सामान्यको सत्ता भाव अथवा महासामान्य
 भी कहते हैं क्योंकि यह पर सामान्य द्रव्यव आदि अपर सामान्यकी अपेक्षा महद् विषयवाला है
 परन्तु पर सामान्य द्रव्य गुण और कर्म तीनोंमें रहता है । द्रव्यत्व आदि अपर सामान्य है इसे सामान्य
 विशेष भी कहते हैं । जैसे द्रव्यत्व नौ द्रव्योंमें रहनेसे सामान्य तथा गुण और कर्ममें न रहनेसे विशेष
 कहा जाता है । इससे सामान्य च तद्विशेषश्च इस प्रकार कमधारय समासमें जो सामान्य होता ह
 वही विशेष होता है ऐसा सामान्य विशेष इस सामासिक पदका अर्थ है । स प्रकार द्रव्यत्व आदिकी
 अपेक्षा पृथिवीत्व आदि और पृथिवीत्व आदिकी अपेक्षा घटत्व आदि जो अपर सामान्य है वह सामान्य

१ वैशेषिकदर्शन ११५ । २ वैशेषिकदर्शन ११६ । ३ प्रशस्तपादभाष्ये उद्देशप्रकरणे । ११ ।

४ उद्देशविशेषयोगकारण कर्मोत्पन्नम् । अवोद्देशसंयोगकारणं कर्मापेक्षेयम् । चक्रत्वापादकं कर्म
 कुञ्चनम् । श्रुत्वापादकं कर्म प्रसारणम् । अनियतदेशसंयोगकारणं कर्म गमनम् । प्रशस्तपादभाष्ये
 उद्देशप्रकरणे । ५ द्रव्यादित्रिकवृत्तस्तु सत्ता परसमीप्यते । कारिकावली प्रत्यक्षखण्डे का ८ ।

सत्ता सत्ता द्रव्यगुणकर्मम्योऽर्थांतरं कथा भुक्त्वा इति चेद्, सत्यते । न द्रव्यं सत्ता, द्रव्यादभ्येत्यर्थः, एकद्रव्यवत्त्वाद्—एकैकस्मिन् द्रव्ये वर्तमानत्वादित्यर्थः, द्रव्यत्ववत् । अथा द्रव्यत्वं कथं द्रव्येषु प्रत्येकं वर्तमानं द्रव्यं न भवति, किन्तु सामान्यविशेषरूपं द्रव्यत्वमेव । एवं सत्तापि । वैशेषिकाणां हि अद्रव्यं वा द्रव्यम्, अनेकद्रव्यं वा द्रव्यम् । सत्ताद्रव्यं आकाश-कालो दिग् आत्मा मनः परमाणवः । अनेकद्रव्यं तु वृषणुकादिस्कन्धा । एकद्रव्यं तु द्रव्यमेव न भवति एकद्रव्यवती च सत्ता । इति द्रव्यलक्षणविरुद्धत्वाद् न द्रव्यम् । एवं न गुणः सत्ता, गुणेषु भावाद्, गुणत्ववत् । यदि हि सत्ता गुणः स्वाद् न तर्हि गुणेषु वर्तते, निर्गुणत्वाद् गुणा नाम् । वर्तते च गुणेषु सत्ता । सन् गुण इति प्रतीते । तथा न सत्ता कर्म, कर्मसु भावात्,

विशेष रूप ह । इसी तरह भुक्त्व जीवीस गुणोम रहनेसे सामान्य रूप तथा द्रव्य और कर्ममें न रहनेसे विशेष रूप ह । अतएव गुणत्वकी अपेक्षा रूपत्व आदि और रूपत्व आदिकी अपेक्षा नीलत्व आदि अपर सामान्य है । इसी प्रकार कर्मत्व पाँच कर्मों रहता है इसलिए सामान्य तथा द्रव्य और गुणोमे नहीं रहता इसलिए विशेष है तथा कर्मत्वकी अपेक्षा उत्पन्न आदि अपर सामान्य है । (वैशेषिक लोग सामान्यको पर सामान्य और अपर सामान्यके भेदसे दो प्रकारका मानते हैं । इनके मतानुसार पर सामान्य केवल द्रव्य गुण और कर्म तीन पदार्थोंमें ही रहता है अन्यत्र नहीं । पर सामान्यको महासामान्य भी कहते हैं । पर सामान्यका विषय अपर सामान्यसे अधिक ह । द्रव्य व गुणत्व आदि अपर सामान्यके विषय हैं पदार्थत्व (द्रव्य गुण आदि पदार्थोंमें रहनेवाला) पर सामान्यका विषय कहा जा सकता ह । अपर सामान्यको सामान्य-विशेष भी कहते हैं । क्योंकि यह अपर सामान्य अपने विशेषोंको सामान्यरूपसे ग्रहण करनेके साथ उनकी अय पदार्थोंसे व्यावृत्ति भी करता है । द्रव्य व द्रव्योम रहता है इसलिए सामान्य तथा गुण और कर्मसे व्यावृत्त होता है इसलिए विशेष कहा जाता है । इसीलिए अपर सामान्यको सामान्य विशेष भी कहा है ।)

पूर्वपक्ष—(१) सत्ता द्रव्य गुण और कर्मसे भिन्न है (द्रव्यगुणकर्मम्योऽर्थांतरं सत्ता—वैशेषिक सूत्र १—२—४)—सत्ता द्रव्यवकी तरह द्रव्यसे भिन्न है क्योंकि वह प्रत्येक द्रव्यमें रहती ह । जैसे द्रव्यत्व नो द्रव्योम प्रत्येक द्रव्यमें रहता ह इसलिए द्रव्य नहीं कहा जाता किन्तु सामान्य विशेषरूप द्रव्यत्व कहा जाता ह इसी तरह सत्ता भी प्रत्येक द्रव्यमें रहनेके कारण द्रव्य नहीं कही जाती । वैशेषिकोंके मतमें अद्रव्यत्व अथवा अनेकद्रव्यत्व ही द्रव्यका लक्षण है । आकाश काल दिक् आत्मा मन और परमाण अद्रव्य व (जो द्रव्यसे उत्पन्न नहीं हुआ हो अथवा द्रव्योका उत्पादक न हो) के उदाहरण है क्योंकि न तो आकाश आदि किसी द्रव्यसे बनाये गये ह और न किसी द्रव्यके उत्पादक हैं । तथा वृषणुकादिस्कन्ध अनेकद्रव्यत्व (जो अनेक द्रव्यसे उत्पन्न हुए हों अथवा अनेक द्रव्यो के उत्पादक हो) के उदाहरण है । एक द्रव्यम रहनेवाला द्रव्य नहीं होता । सत्ता एक द्रव्यमे रहती है इसलिए सत्तामें द्रव्यका लक्षण नहीं घटता अतएव वह द्रव्य नहीं है । इसी प्रकार सत्ता गुण भी नहीं है क्योंकि वह गुणवकी तरह गुणोंमें रहती है । यदि सत्ता गुण होती तो वह गुणोंमें न रहती क्योंकि गुणोमे गुण नहीं रहते । सत्ता गुणोंमें रहती है और गुण सत् है—एसी प्रतीति होती है इस लिए सत्ता गुणोमे विद्यमान है । इसी तरह सत्ता कर्म भी नहीं है क्योंकि वह कर्मत्वकी तरह कर्ममें रहती है । यदि सत्ता कर्म हो तो कर्ममें न रहे क्योंकि कर्ममें कर्म नहीं रहते । सत्ता कर्ममें रहती है । अतएव सत्ताको पदार्थांतर ही मानना चाहिए । (भाव यह है कि वैशेषिक सिद्धान्तके अनुसार सत्ता द्रव्य गुण और कर्मसे भिन्न पदार्थ है । सत्ताको द्रव्यसे पृथक् बतानेके लिए वैशेषिक लोग 'एकद्रव्यवत्त्वं हेतु देते हैं । उनके मतानुसार द्रव्य अद्रव्य और अनेकद्रव्य के भेदसे दो प्रकारका माना गया है । आकाश काल आदि द्रव्यसे उत्पन्न नहीं होते और न द्रव्योंको उत्पन्न करते हैं अतएव वे अद्रव्य द्रव्य हैं । तथा वृषणुकादि अनेक द्रव्यसे उत्पन्न

१ द्रव्यं द्विव । अद्रव्यमनेकद्रव्य च । न विद्यते द्रव्यं अद्रव्यतया अनेकतया च यस्य तद्द्रव्यं द्रव्यम् । यथाकाशवत्तत्प्रति । अनेकं द्रव्यं अनेकतया च अनेकतया च यस्य तद्द्रव्यं द्रव्यम् ;

कर्मण्यपि । यदि च सत्ता कर्म स्यात् न तर्हि कर्मसु वर्तते, निष्कर्मत्वात् कर्मणाम् । वर्तते च कर्मसु सत्ताः सत् कर्तव्ये प्रतीतेः । तस्मात् पदार्थान्तरं सत्ता ॥

तथा विशेषा नित्यद्रव्यवृत्तयः अन्त्याः—अत्यन्तव्यावृत्तिहेतवः, ते द्रव्यापिबिलक्षणत्वात् प्रत्यक्षान्तरम् । तथा च प्रशस्तकार—“अन्तेषु भवा अन्त्या स्वात्मविशेषकत्वात् विशेषाः । विनाशान्तरहितेषु नित्यद्रव्येष्वण्वाकाशकालादिमात्ममनस्सु प्रतिद्रव्यमेकैकशो वर्तमाना अन्त्याव्यावृत्तिबुद्धिहेतवः । यथास्मदादीनां गवादिष्वग्नादिभ्यस्तुल्याकृतिगुणक्रियावयवोपपन्नवयवविशेषसंयोगनिमित्ता प्रत्ययव्यावृत्तिर्दृष्टा । गौः सुकल शीघ्रगतिः पीनः ककुभान् सहाचन्द्र इति, तथास्मद्विशिष्टानां योगिनां नित्येषु तुल्याकृतिगुणक्रियेषु परमाणुषु, मुक्ताममनस्सु चान्यनिमित्तासम्भवाद् वेद्यो निमित्तभ्य प्रत्याधार बिलक्षणोऽयं बिलक्षणोऽयमिति प्रत्ययव्यावृत्तिः देशकालविप्रकृष्टे च परमाणौ स एवावमिति प्रत्यभिज्ञानं च भवति तेऽन्त्या विशेषाः” इति । अस्मी च विशेषरूपा एव न तु द्रव्यवादिबन् सामान्यविशेषोभयरूपाः, व्यावृत्तेरेव हेतुत्वात् ॥

तथा अयुतसिद्धानामाधारधारभूतानामिहप्रत्ययहेतु सम्बन्ध समवाय इति । अयुतसिद्ध्यो परस्परपरिहारेण पृथगाश्रवानाश्रितयोरश्रयाश्रयिभावः इह तत्तुषु पट इत्यादेः प्रत्ययस्यासाधारण कारण समवायः । यद्वशात् स्वकारणसामर्थ्यादुपजायमानं पटाद्याधार्य सन्त्वाद्याधारे सम्बन्धयते यथा छिदिक्रिया छेद्येनेति सोऽपि द्रव्यादिलक्षणवैधर्म्यात् पटाद्यान्तरम् । इति षट् पदार्थाः ॥

होते हैं और अनक द्रव्योको उत्पन्न करनेवाले हैं इसलिए वे अनेकद्रव्य द्रव्य हैं । सत्ता न अद्रव्य है और न अनेकद्रव्य वह द्रव्यत्वकी तरह प्रत्येक पदार्थम रहनेवाली है इसलिए सत्ताका द्रव्यम अन्तर्भाव नहीं हो सकता । इसी प्रकार सत्ता गुण और कम भी नहीं है क्योंकि वह गुणच और कमत्वकी तरह क्रममे प्रत्येक गुण और कममें रहती है । अतएव सत्ता द्रव्य गुण और कम तीनोंसे भिन्न है ।)

तथा नित्य द्रव्योंमें रहनेवाले अत्यन्त व्यावृत्ति रूप विशेष भी द्रव्यान्तिसे बिलक्षण होनेके कारण पदार्थान्तर हैं । प्रशस्तकारने कहा है अन्तमें होनेके कारण ये अन्त्य हैं और अपने आश्रयके नियामक हैं इसलिए विशेष हैं । ये विशेष आदि और अन्त रहित अणु आकाश काल दिक् आत्मा और मन—इन नित्य द्रव्योंमें रहते हैं और अत्यन्त व्यावृत्ति रूप जानके कारण हैं । जैसे गौ और घोड़े आदिम तुल्य आकृति गुण क्रिया अवयवोंकी वृद्धि अवयवोंका संयोग देखकर यह गौ सफेद है शीघ्र चलनेवाली है मोटी है कुम्बेवाली है महान् घण्टेवाली है आदि रूपसे व्यावृत्तिमय (विशेषज्ञान) होता है वैसे ही हमसे विशिष्ट योगी लोगों को नित्य तुल्य आकृति गुण और क्रियायुक्त परमाणुओं में तथा मुक्त आत्मा और मनमें जिन निमित्तोंके कारण पदार्थोंकी बिलक्षणताका ज्ञान होता है, तथा देश और कालकी दूरी होनेपर भी यह वही परमाण है यह प्रत्यभिज्ञान होता है वे विशेष हैं । ये विशेष विशेष रूप ही हैं द्रव्यत्व आदिकी तरह सामान्य विशेष रूप नहीं हैं क्योंकि ये केवल व्यावृत्तिप्रत्ययके ही हेतु हैं । (भाव यह है कि विशेष सजातीय और विजातीय पदार्थोंके व्यवच्छेद करनेवाले अत्यन्त व्यावृत्ति रूप होते हैं । दो पदार्थोंमें तुल्य आकृति गुण क्रिया आदि देखकर उनमें से अन्य पदार्थोंको अलग करके एक पदार्थको जानना विशेष है । ये विशेष विशेष रूप होते हैं सामान्य विशेष रूप नहीं ।)

अयुतसिद्ध आधार्य और आधार पदार्थोंका इहप्रत्यय हेतु समवाय सम्बन्ध है । एक दूसरेको छोड़ कर भिन्न आश्रयोंमें न रहनेवाले गुण गुणों आदि अयुतसिद्धोंके इन अन्तुओंमें पट है इत्यादि ज्ञानका असाधारण कारण समवाय है । जैसे छेदन क्रियाका छेद (छेदने योग्य) के साथ सम्बन्ध है वैसे ही जिसके

१ अन्त्योपस्थाने वर्तन्ते इत्यन्त्या अवयवस्या विशेषो नास्तीत्यर्थः । एकमात्रवृत्तय इति भावः ।

२ विशेषप्रकरणे प्रशस्तकारभाष्ये पृ १६८ ।

सामान्यज्ञान की व्याप्ति बड़े-सामान्यतादि । सत्तामपि—सत्त्वबुद्धिदेवतया साधारण-
मात्रेण, यस्याः पदार्थानां मध्ये कविदेव केपुत्रिदेव पदार्थो सत्ता—सामान्ययोग, स्याद्—
कविदेव, न सत्त्वो । तेषामेक बाधोवृत्तिः सति । यतो “द्रव्यगुणकर्मसु सा सत्ता” इति वचनमाद्
यत्रैव सत्त्वप्रत्ययस्तत्रैव सत्ता । सत्त्वप्रत्ययश्च द्रव्यगुणकर्मस्त्रेव, अतस्तेष्वेव, सत्तायोगः । सामा-
न्यादिपदार्थत्रये तु न, तदभावात् । इदमुक्तं भवति । यद्यपि वस्तुस्वरूपं अस्तित्वं सामान्यादि-
त्रयेऽपि विद्यते तथापि तदनुवृत्तिप्रत्ययहेतुर्न भवति । य एव चातुवृत्तिप्रत्ययः स एव सति
प्रत्यय इति, तदभावाद् न सत्तायोगस्तत्र । द्रव्यादीनां पुनस्तद्व्युत्पत्तौ पदपदार्थसाधारण वस्तु
स्वरूपम् अस्तित्वमपि विद्यते । अनुवृत्तिप्रत्ययहेतुः सत्तासम्बन्धोऽप्यस्ति । निस्वरूपे शंख
विषाणादौ सत्तायाः समवायाभावात् ॥

सामान्यादित्रिकैः कथं नानुवृत्तिप्रत्यय इति चेद् बाधकसद्भावादिति ब्रूमः । तथाहि ।
सत्तायामपि सत्तायोगाङ्गीकारे अनवस्था । विशेषेषु पुनस्तद्व्युत्पत्तौ “यावृत्तिहेतुत्वकृत्तण
तत्स्वरूपहानि । समवाये तु तत्कल्पनायां सम्बन्धाभावः । केन हि सम्बन्धेन तत्र सत्ता
सम्बध्यते, समवायान्तराभावात् । तथा च प्रामाणिकप्रकाण्डमुच्यते —

‘यत्करभेदस्तुल्यत्वं सङ्करोऽयानवस्थितिः ।
रूपहानिरसम्बन्धो जातिबाधकसङ्ग्रहः’ ॥

द्वारा अपने कारणोंसे उत्पन्न हुआ पटादि आचार्य तत्तु जाति के आधार से रहता है वह समवाय सम्बन्ध है ।
अतएव समवाय भी द्रव्य आदिसे विलक्षण हानक कारण मिला पदाव है ।

सत्तामपि कविदेव सत्ता स्यात् —सत्त बुद्धिसे जानने योग्य छह पदार्थोंमें-से कुछ पदार्थोंमें ही सत्ता
सामान्य रहता है सब पदार्थोंमें नहीं । कहा भी है द्रव्य गुण और कर्ममें सत्त प्रत्यय होता है इसलिए
द्रव्य गुण और कर्म ही सत्ता रहती है सामान्य विषय और समवायमें सत्ता नहीं रहती इसलिए इनमें
सत्त प्रत्ययका भी अभाव है । तात्पर्य यह है कि यद्यपि वस्तुका स्वरूप अस्तित्व सामान्य विषय और
समवायम रहता है तथापि वह सामान्य विषय और समवायके अनुवृत्तिप्रत्यय (सामान्यज्ञान) का कारण
नहीं है । तथा अनुवृत्तिप्रत्ययको ही सत्प्रत्यय कहते हैं । सामान्य आदिमें सत्प्रत्यय नहीं है इसलिए इनमें
सत्ता नहीं रहती । द्रव्य गुण और कर्म इन तीन पदार्थोंमें सामान्य रूपसे रहनेवाला वस्तुका स्वरूप अस्तित्व
विद्यमान है तथा अनुवृत्तिप्रत्ययका हेतु सत्तासम्बन्ध भी है क्योंकि अस्तित्व स्वरूपसे रहित पदार्थोंमें शक्ति
विभागकी तरह सत्ताका समवायन ही बन सकता इसलिए द्रव्य गुण और कर्म अस्तित्व और सत्ता
सम्बन्ध दोनों रहते हैं ।

प्रतिवादी—सामान्य विशेष और समवायमें अनुवृत्तिप्रत्यय (सामान्य ज्ञान) क्यों नहीं होता है ?
वैशेषिक—सामान्य आदिम सामान्यज्ञान माननेसे बाधक प्रमाण है । क्योंकि सामान्य न सत्ता स्वीकार
करनेसे अनवस्था दोष आता है अर्थात् एक सामान्यमें दूसरा और दूसरेमें तीसरा इस तरह अनेक सामान्य
मानने पड़ते हैं । तथा यदि विशेष पदार्थमें सत्ता मान तो विषयको व्यावृत्तिका कारण नहीं कह सकते ।
इसी तरह समवायमें सत्ता माननेसे सम्बन्धका अभाव होता है । क्योंकि समवायमें सत्ता कौनसे सम्बन्धसे
रहेगी दूसरा कोई समवाय हम मानते नहीं । प्रकाण्ड नैयायिक उद्धवनाचार्यने भी कहा है—

‘व्यक्तिका अमेद तुल्यत्वं सत्कर अनवस्था रूपहानि और असम्बन्ध — य छह जाति (सामान्य) के
बाधक हैं ।

(भाव यह है कि (१) सामान्य एक व्यक्तिमें नहीं रहता । जैसे आकाशमें आकाशत्व-सामान्य नहीं

१ उद्धवनाचार्यविरचितकिरणप्रकाशनी द्रव्यप्रकरणे पृष्ठ १६१ । अथ सम्बन्ध—(१) आकाशत्वं न
आदि । व्यक्त्यर्थमात् । (२) पदकल्पत्वं न आदि । व्यक्तितुल्यत्वात् । (३) सूतत्वयुक्तत्वं न आदि ।

इति । अथः स्थितमेतत्प्रमाणमपि स्यात् कश्चिदेव ज्ञानेति ॥

तथा, नैसर्ग्यमित्यादि । नैसर्ग्य-ज्ञानम्, अत्यन्त-श्रेयसाद्, अत्यन्त-अत्यन्तव्यति-
रिक्तम्, अक्षमासकरणादत्यन्तमिति कथ्यते । अत्यन्तमेव सति कथमात्मनः सम्बन्धि ज्ञान-
मिति व्यपदेशः, इति पराक्षकापरिहारार्थं औपधिकमिति विशेषणद्वारेण हेत्वभिधानम् ।
अपरोक्षज्ञानसौपधिकम्-समवायसम्बन्धलक्षणेनोपाधिना आत्मनि समवेतम् आत्मनः स्वयं
ज्ञानस्वरूपात् समवायसम्बन्धोपद्वैकितमिति वाच्यम् । यथात्मनो ज्ञानादव्यतिरिक्तत्वमिष्यते,
तथा दुःखजन्यप्रवृत्तिदोषमिध्याज्ञानानामुत्तरोत्तरापाये तदनन्तराभावाद् बुद्ध्यादीनां नवा
व्यभिचारीविशेषगुणानामुच्छेदावसर आत्मनोऽप्युच्छेदः स्यात्, तदव्यतिरिक्तत्वात् । अतो
विश्वमेवात्मनो ज्ञानं यौक्तिकमिति ॥

तथा न सविदित्यादि । मुक्ति-मोक्षः, न सविदानन्दमयी-न ज्ञानसुखस्वरूपा ।
संविद्-ज्ञान, आनन्द-सौख्यम्, ततो ब्रह्म, सविदानन्दौ प्रकृतौ यस्यां सा सविदानन्दमयी ।
मृतादृशी न भवति बुद्धिसुखदुःखेच्छाद्वेषप्रयत्नधर्माधमसंस्काररूपाणां नवानामात्मनो वैशेषिक-

रहता क्योकि आकाश एक व्यक्ति रूप ह । (२) घटत्व और कलशत्व म भी सामान्य नहीं रहता क्योकि
घटत्व और कलशत्व दोनों एक ही पदार्थम रहते है (तुल्यत्व) । (३) भूतत्व और मतत्वम भी सामान्य
नहीं रहता क्योकि इसम सकर दोष आता है । अर्थात् भूतत्व केवल आकाशम और मतत्व केवल मनमे रहता
है लेकिन पृथिवी अप तेज और वायुम भूतत्व और मूतत्व दानो रहत ह इसलिए सकर दोष आनसे भूतत्व
और मूतत्वमे भी सामान्य नहीं रहता । (४) अनवस्था दोष आनमे सामान्य मे भी सामान्य नहीं रहता ।
(५) विशेष म भी सामान्य नहीं है क्योकि विशेषमे सामान्य माननसे विशेषके स्वरूपकी हानि होती है ।
(६) समवायमे भी सामान्य नहीं रहता क्योकि समवाय एक है समवायम समवायवका सम्बन्ध करनवाला
द्वारा समवाय नहीं ह ।)

अतएव सिद्ध है कि सत् पदार्थोंम भी सबम सत्ता नहीं रहती ।

(२) ज्ञान आमासे अत्यन्त भिन्न ह । समास न करनेसे अत्यन्त अर्थ प्राप्त होता है । ज्ञान के
आत्मासे सवथा भिन्न होनपर ज्ञान और आमाका सम्बन्ध कैसे रहता ह ? जैनों की इस शकाका परिहार
करनेके लिए औपधिक विशेषण द्वारा हतुका प्रतिपादन किया गया है । जो उपधिसे प्राप्त होता है वह औप-
धिक है । समवाय सम्बन्ध रूप उपधि के कारण आमा म जो सम्बन्धको प्राप्त होता ह वह औपधिक ह अर्थात्
ज्ञान आमासे सर्वथा भिन्न होनपर भी समवाय सम्बन्धसे आमासे सम्बन्ध है । ज्ञान आत्माका गण नहीं ह
वह उससे सवथा भिन्न है । आमा स्वयं जड है इसलिए ज्ञान आत्मा म समवाय सम्बन्धसे रहता ह । यदि
आत्मा और ज्ञानको एक ही माना जाय तो दुःख जन्म प्रवृत्ति दोष और मिथ्याज्ञानके नाश होनपर आमा
के विशेषगुण बढि सुख दुःख इच्छा द्वेष प्रयत्न धम अधम और संस्कार का उच्छेद होनसे आमाका भी
अभाव हो जाना चाहिए क्योकि जैनमतम आमा इन गणोंसे भिन्न नहीं है । अतएव आमा और ज्ञानका
भिन्न मानना ही यक्तियुक्त है ।

(३) मोक्ष ज्ञान और आनन्द रूप नहीं ह क्योकि आमाके गुण बुद्धि सुख दुःख इच्छा द्वेष
प्रयत्न धम अधम और संस्कार—आत्माके इन नौ विशेष गुणोंका अत्यन्त उच्छेद हो जाना ही मुक्ति ह ऐसा कहा

आकाशो भूतत्वस्यैव मनसि च मतत्वस्यैव सद्भावेऽपि पृथिव्यादिषु तृष्य उभयो सद्भावात् सकरप्रसंग ।
(४) जातेरपि जायन्तरागीकारजनकथाप्रसंग । (५) अन्त्यविशेषता न जाति । तदंगोकारे तत्स्वरूपव्या-
वृत्तिरिति स्यात् । (६) समवायत्व न जाति । सम्बन्धाभावात् । इत्येते जातिबाधका ॥

१ तत्त्वज्ञानमिध्याज्ञानापाये रागद्वेषमोहाद्या दोषा अपयान्ति दोषापाये बाधमन्त्रकाव्यापाररूपाया-
शुभाशुभफलदाया प्रवृत्तेरपाम । प्रवृत्त्यपाये अन्त्यापाय । अन्त्यापाये एकविंशतिभेदस्य दुःखस्यापायः ।

गुणानामत्यन्तोच्छेदो मोक्ष इति वचनात् । अथवा पूर्वोक्तानुसंगमद्वयसमुच्चये । ज्ञानं हि क्षणिकत्वादिभ्यः, सुखं च समकथयता सातिशयतया च न विशिष्यते संसारावस्थातः । इति तदुच्छेदे आत्मस्वरूपेणावस्थानं मोक्ष इति । प्रयोगश्चात्र-नवानामात्मविशेषशुभर्त्ता सन्तान अत्यन्तमुच्छिद्यते, सन्तानत्वात्, यो च सन्तान स सोऽत्यन्तमुच्छिद्यते, यथा प्रदीपसन्तान । तथा चायम्, तस्मात्तदत्यन्तमुच्छिद्यते इति । तदुच्छेद एव महोदयः, न कृत्स्नकमक्षयलक्षण इति । 'न हि वै सशरीरस्य प्रियाप्रिययोरपहतिरस्ति अशरीरं वा वसन्तं प्रियाप्रिये न स्पृशत' । इत्यादयोऽपि वेदान्तास्तांशीमेव मुक्तिमादिशन्ति । अत्र हि प्रियाप्रिये सुखदुःखे, ते वाशरीरं मुक्तं न स्पृशतः । अपि च-

“यावदात्मगुणा सर्वे नोच्छिन्ना वासनादयः ।
तावदात्यन्तिकी दुःखव्यावृत्तिर्न विकल्प्यते ॥ १ ॥
धर्माधर्मनिमित्तो हि सम्भवः सुखदुःखयोः ।
मूलभूतौ च तावेव स्तम्भौ संसारसंज्ञन ॥ २ ॥
तदुच्छेदे च तत्कायशरीराद्यनुपप्लवात् ।
नामन सुखदुःखे स्त इत्यसौ मुक्त उच्यते ॥ ३ ॥
इच्छाद्वेषप्रयत्नादि भोगायतनबन्धनम् ।
उच्छिन्नभोगायतनो नात्मा तैरपि युज्यते ॥ ४ ॥
तदेवं धिषणादीनां नवानामपि मूलतः ।
गुणानामात्मनो ध्वंसोऽपवर्गं प्रतिष्ठित ॥ ५ ॥
ननु तस्यामवस्थायां कीदृगात्मावशिष्यते ।
स्वरूपैकप्रतिष्ठानं परित्यक्तोऽखिलैर्गुणैः ॥ ६ ॥

है । ज्ञान क्षणिक है इसलिये वह अनिय है और सुखम हानि वृद्धि होती रहती है इसलिये सुख संसारकी अवस्थासे भिन्न नहीं है । अतएव जिस समय अनिय ज्ञान और अनिय सुखका उच्छेद हो जाता है उस समय आत्मा अपने स्वरूपमें स्थित होता है वही मोक्ष है । अनुमान प्रयोगसे यह सिद्ध है—मोक्षम बुद्धि आदि आत्माके नौ विशेष गुणोंका सबथा नाश हो जाता है क्योंकि बुद्धि आदि सन्तान हैं । (अर्थात् आत्माके नित्य स्वभाव नहीं है) । जो जो सन्तान होते हैं उनका सबथा नाश होता है जैसे प्रदीपकी सन्तान । बुद्धि आदि विशेष गुण भी सन्तान हैं इसलिए उनका भी नाश होता है । बुद्धि आदि गुणोंका अत्यन्त नाश ही मोक्ष है सम्पूर्ण कर्मोंका क्षय होना नहीं । वदान्तियोने भी इसी प्रकारका मोक्ष माना है । उनका कथन है—शरीरधारियोंके सुख दुःखका नाश नहीं होता तथा अशरीरोंको सुख-दुःख स्पृश नहीं करते । तथा—

जब तक वासना आदि आत्माके सम्पन्न गुण नष्ट नहीं होते तब तक दुःखकी अत्यन्त व्यावृत्ति नहीं होती ॥ १ ॥

सुख-दुःख धम और अधर्मसे ही सम्भव है इसलिये धम-अधर्म ही संसारके मूल भूत स्तम्भ हैं ॥ २ ॥
धम और अधर्मके नाश हो जानेपर धम अधर्मके काय शरीर आदिका नाश हो जाता है । उस समय सुख दुःख भी नष्ट हो जाते हैं । यही मुक्तावस्था है ॥ ३ ॥

इच्छा द्वेष प्रयत्न आदि शरीरके कारण हैं अतएव शरीरके उच्छेद होनेपर आत्मा इच्छा द्वेष प्रयत्न आदिसे भी सम्बद्ध नहीं होती ॥ ४ ॥

इसलिये बुद्धि सुख दुःख इच्छा द्वेष प्रयत्न धम अधर्म और संस्कार—आत्माके इन नौ गुणोंका जड़मूलसे नष्ट हो जाना ही मोक्ष है ॥ ५ ॥

१ न हि वै सशरीरस्य सप्त प्रियाप्रिययोरपहतिरस्ति अशरीरं वा वसन्तं न प्रियाप्रिये स्पृशत ॥ इति छांदोग्य० उ० ८ १२ ।

अविषटकमिति रूपं अवस्थादुर्लभमिति

संसारव्यवस्थाधीनदुःखसोकादृशितम् ॥ ७ ॥

कामक्रोधलोभगवद्व्यभिचारः अविषटकमिति ।”

शब्दोपपत्तिरूपमत्रमिति सर्वसमर्थम् अत्रदीर्घः—स्वप्नाद्विभूते कणादमतानुगा
मिति, सुसूत्रमासूत्रितम्—सम्यग्वागम प्रपञ्चितः । अथवा सुसूत्रमिति क्रियाविशेषणम् ।
कोशेन सूत्रं वस्तुत्ववस्थाघटनाविज्ञान मन्त्रैवमासूत्रित—तत्तच्छास्त्रार्थोपनिषद् कृत, इति
इत्यर्थः । “सूत्रं तु सूत्रमाकारि मन्ये तन्तुत्ववस्थाघटो” । इत्यनेकावचनात् । अत्र च सुसूत्र
मिति विपरीतलक्षणव्योपहासगर्भं प्रशंसावचनम् । यथा—“उपकृतं बहु तत्र किमुच्यते सुजनता
मक्षिता भवता चिरम् ।” इत्यादि । उपहसनीयता च युक्तिरिक्तत्वात् तदङ्गीकरणम् । तथाहि ।
अविशेषेण सद्बुद्धिवैयर्थ्येण सर्वपदार्थेषु द्रव्यादिष्वेव त्रिषु सत्तासम्बन्ध स्वीक्रियते, न
सामान्यादिव्रत्ये इति महीय पश्यतोद्हरता । यत् परिभाष्यता सत्ताशब्दात् । अस्तीति सन्
सतो भावः सत्ता अस्तित्वं तद्वस्तुस्वरूप । तच्च निर्विशेषमशेषेष्वपि पदार्थेषु वयाप्युक्तम् ।
तत्किमिदमद्वयजरीय यद् द्रव्यादित्रय एव सत्तायोगो, नेतरत्र त्रये इति ॥

अनुवृत्तिप्रययाभावाद् न सामान्यादिव्रत्ये सत्तायोग इति चेत् न । तत्राप्यनुवृत्ति
प्रत्ययस्यानिवार्यत्वात् । पृथिवीत्वगोवधटत्वादिसामान्येषु सामान्य सामान्यमिति विशेष
वैयर्थ्येण बहुत्वाद् अयमपि विशेषोऽयमपि विशेष इति समवाये च प्रागुक्तयुक्त्या तत्तदवच्छे
दकभेदाद् एकाकारप्रतीतिरनुभवात् ॥

मोक्षवस्थामे आत्मा सम्पूर्ण गुणोसे रहित होकर अपन ही स्वरूपम अवस्थित रहता है ॥ ६ ॥

मुक्त जीव संसारके बन्धन दुःख शोक आदिसे मुक्त होता हुआ काम क्रोध लोभ गव दम्भ और
हर्ष (अथवा क्षुधा पिपासा शोक मूकता जरा और मृत्यु) इन छह ऊर्मियोसे निर्लिप्त रहता है ॥ ७ ॥

वस्तरपक्ष—(१) इस प्रकार आपकी आज्ञासे बाह्य कणाद मतानुयायी वशेषिक लोग उपयुक्त
सिद्धान्तोंका प्रतिपादन करते हैं (सुसूत्र शब्द यहाँ पर कटाक्षसूचक है जैसे उपकृतं बहु तत्र किमुच्यते
सुजनता प्रथिता भवता चिरम् । विदधदीदृशमेव सदा सख सुखितमास्व तत शरदा शतम् ॥ इस श्लोकम
कटाक्ष किया गया है) । सब पदार्थोंके सत् बुद्धिसे ज्ञय होने पर भी वशेषिक लोग द्रव्य गण और कमम
ही सत्ता-सम्बन्ध स्वीकार करते हैं सामान्य विशेष और समवायम नहीं—यह उनका महान साहस है । क्योंकि
सत् (अस्तित्व) के भावको सत्ता कहते हैं यह अस्तित्व वस्तुका स्वरूप है । अस्तित्वको आप लोगोंने भी
सम्पूर्ण पदार्थोंमें स्वीकृत किया है फिर आप लोग द्रव्य गुण और कमम ही सत्ता मानते हैं और सामान्य
विशेष और समवायमें नहीं इसका क्या कारण है ? यह ऐसी ही बात है जैसे कोई स्त्री आधी वृद्धा हो
और आधी युवती ।

शंका—सामान्य आदिम अनुवृत्तिप्रत्यय (सामान्य ज्ञान) नहीं होता इसलिये इनम सत्ता सम्बन्ध
नहीं है । समाधान—सामान्य विशेष और समवायमें अनुवृत्तिप्रत्यय अवश्य प्रोता है । क्योंकि पृथिवी व
गोत्व घटत्व आदि सामान्योम यह सामान्य है विशेषोंमें यह विशेष है वह विशय है और समवायम

१ जयन्तविरचितन्यायमञ्जरी पृ ५८ । अविषटक तत्र—

प्राणस्य क्षुत्पिपासे इ लोभमोही च चतस ।

शीतातपो शरीरस्य षड्विरहित शिव ॥

२ हेमचन्द्रकृतैकैकार्यसंग्रहे २-४५८ ।

३ विदधदीदृशमेव सदा सख सुखितमास्व तत शरदा शतम् इत्युत्तरार्धम् ।

४ पश्यतोद्हरता शीयम् ।

५ ‘वक्ष्या वक्ष्यामि सामान्यमस्तित्वं ज्ञेयत्वमविशेषत्वं च इति प्रशस्तकारवचनात् ।

६ अर्था अरसी अर्था युवतिरितिभूत् ।

सामान्यतत्त्वसामान्यतः सत्ताध्यारोपगतः सामान्यादिष्वपि सत्सहितानुगम इति चेत्, तर्हि मिथ्याप्रत्ययोऽयमानयते । अथ भिन्नस्वभावेष्वेकानुगमो मिथ्यैवेति चेत् द्रव्यादिष्वपि सत्ताध्यारोपगत एवास्तु प्रत्ययानुगमः । असति मुख्योऽध्यारोपत्यासम्बन्धाद् द्रव्यादिषु मुख्योऽयमनुगतः प्रत्ययः, सामान्यादिषु तु गौण इति चेत् । न । विषयवस्थोपि शक्यकल्प-
नत्वात् ॥

सामान्यादिषु बाधकसम्बन्धाद् न मुख्योऽनुगतः प्रत्ययः, द्रव्यादिषु तु तदभावाद् मुख्य इति चेद्, मनु किमिदं बाधकम् । अथ सामान्येऽपि सत्ताऽभ्युपगमे अनवस्था, विशेषेषु पुनः सामान्यसद्भावे स्वरूपहानिः, समवायेऽपि सत्ताकल्पने तद्वृत्त्यर्थं सम्बन्धान्तराभाव इति बाधकानीति चेत् न । सामान्येऽपि सत्ताकल्पने अनवस्था तर्हि कथं न सा द्रव्यादिषु । तेषामपि स्वरूपसत्तायाः प्रागेव विद्यमानत्वात् । विशेषेषु पुनः सत्ताभ्युपगमेऽपि न रूपहानिः, स्वरूपस्य प्रत्युत्पत्तेजनात् । निःशामा' वस्थ विशेषस्य कश्चिदभ्यनुपलम्भात् । समवायेऽपि समवायत्वलक्षणायाः स्वरूपसत्तायाः स्वीकारे उपपद्यत एवाविष्वग्भावात्मकः सम्बन्धः, अथवा तस्य स्वरूपाभावप्रसङ्गः । इति बाधकाभावात् तेष्वपि द्रव्यादिष्वपि मुख्य एव सत्ता सम्बन्ध इति 'अर्थ' द्रव्यगुणकर्मस्वेव सत्ताकल्पनम् ॥

यह घट समवाय है यह पट समवाय है यह सामान्य ज्ञान होता ही है ।

शंका—जिस प्रकार द्रव्य आदिमें स्वरूप सत्ताके साधर्म्यसे सत्ता रहती है उसी प्रकार सामान्य आदिमें भी उपचारसे सत्ता विद्यमान है इसलिये सामान्य आदिमें यह सत्ता है ऐसा ज्ञान होता है । समाधान—यदि सामान्य आदिमें सत्ताको उपचारसे स्वीकार करोगे तो सामान्य आदिमें सत्ता ज्ञान भी मिथ्या मानना चाहिये । यदि कहो कि भिन्न स्वभाववाले पदार्थोंमें एकताकी प्रतीति मिथ्या ही है तो इस तरह द्रव्य गुण और कर्म भी सत्ताको उपचारसे मानकर सत्ता ज्ञान मिथ्या मानना चाहिये । यदि कहो कि मत्स्यका अभाव होन पर उपचारका सम्भव होनेसे यह सत्ता है इस प्रकारका अनुवृत्तिज्ञान द्रव्य गुण और कर्ममें मत्स्य रूपसे तथा सामान्य विशेष और समवायमें गौण रूपसे होता है अर्थात् द्रव्यादिमें मत्स्य सत्ता स्वीकार करके ही सामान्य आदिमें उपचार सत्ता मानी जा सकती है क्योंकि मुख्य अर्थके न होनपर ही उपचार होता है तो हमारा (जनोंका) उत्तर है कि मुख्य और गौण सत्ताकी इससे उल्टी कल्पना भी की जा सकती है अर्थात् सामान्य आदिमें मुख्य और द्रव्यादिमें गौण सत्ता भी मान सकते हैं ।

शंका—द्रव्य आदिमें मत्स्य सत्ता माननेसे कोई बाधा नहीं आती लेकिन सामान्य आदिमें मुख्य सत्ता स्वीकार करनेसे बाधा आती है । ऊपर कहा भी है कि सामान्यमें सामान्य माननेसे अनवस्था विशेषमें सामान्य माननेसे रूपहानि और समवायमें सामान्य माननेसे समवायान्तरका असम्बन्ध—दोष आते हैं । समाधान—यह कथन ठीक नहीं है । क्योंकि सामान्यमें सत्ता माननेसे अनवस्था दोष आता है तो द्रव्य गुण कर्ममें सत्ता माननेसे भी अनवस्था दोष क्यों नहीं आना चाहिए ? क्योंकि सामान्यमें स्वरूप सत्ताकी तरह द्रव्य गुण और कर्ममें भी पहलेसे ही स्वरूपसत्ता विद्यमान है । तथा विशेषोंमें सत्ता अंगीकार करनेपर स्वरूपकी हानि नहीं होती बल्कि विशेषोंमें सामान्य माननेपर उल्टी विशेषोंकी सिद्धि होती है क्योंकि सामान्यरहित विशेष कहीं भी नहीं पाये जाते । इसी तरह समवायमें भी समवायरूप सत्ता स्वीकार करनेपर तादात्म्य सम्बन्ध सिद्ध होता है क्योंकि यदि समवाय समवायत्वस्वरूप स्वरूप सत्ता न मानें तो समवायके स्वरूप का ही अभाव होगा । इसलिये सामान्य आदिमें भी द्रव्यादिकी तरह मुख्य सत्ता माननेसे कोई बाधा नहीं आती अतएव हम भी मुख्य सत्ता ही माननी चाहिये । अतएव द्रव्य गुण कर्ममें ही सत्ता है और सामान्य विशेष और समवायमें नहीं यह कल्पना व्यर्थ है ।

विज्ञान, सर्वविधियों द्वारा विज्ञान के मुख्य सत्ता सम्बन्ध का ही होता है, सोऽपि विज्ञान सम्बन्धों के द्वारा ही। तथाहि। यदि द्रव्यादिभ्योऽप्यन्तर्निष्ठता सत्ता, तदा द्रव्यादीन्वसहस्राणि स्युः। सत्तायोगेऽपि सत्त्वमस्त्ववेति चेत्, असत्ता सत्तायोगेऽपि कृताः सत्त्वम्। सत्ता तु निष्कलः सत्तायोगेऽपि। स्वरूपसत्त्व आधानासत्त्ववेति चेत्, तर्हि किं शिक्षणिकता सत्तायोगेन। सत्तायोगात् प्राग् भावो न सन्, नाप्यसन्, सत्तायोगात् तु सन्निति चेद् बाह्यमात्रमेतत्। सत्त्वसत्त्वसत्त्व प्रकारान्तरस्यासम्भवात्। तस्मात् सतामपि स्यात् कचिदेव सत्तेति तेषां वचनं चिद्वृत्तिपरिपदि कथमिव नोपहासात् आचते ॥

ज्ञानमपि यथोक्तान्तेनात्मनः सकाशाद् भिन्नमिष्यते, तदा तेन चैत्रज्ञानेन मैत्रस्येव नैव विषयपरिच्छेदः स्यादात्मनः। अथ यत्रैवात्मनि समवायसम्बन्धेन समवेत ज्ञानं तत्रैव भाष्यमन्वयं करोतीति चेत् न। समवायस्यैकत्वाद् नित्यत्वाद् व्यापकत्वाच्च सत्त्वमवृत्तरविज्ञेयत्वं समवायवदात्मनामपि व्यापकत्वादेकज्ञानेन सर्वेषां विषयवबोधप्रसङ्गः। यथा च घटे रूपादयः समवायसम्बन्धेन समवेता, तद्विनाशे च तदाभ्यस्य घटस्यापि विनाशः, एव ज्ञानमप्यात्मनि समवेत तच्च क्षणिकं ततस्तद्विनाशे आत्मनोऽपि विनाशापत्तरनिस्थत्वापत्तिः ॥

अथास्तु समवायेन ज्ञानात्मनो सम्बन्धः। किन्तु स एव समवायः केन तयो सम्बन्धते? समवायात्तरेण चेद् अनवस्था। स्वेनैव चेत् किं न ज्ञानात्मनोरपि तथा। अथ यथा

तथा वशेषिकोने द्रव्य गुण और कर्मन जो मुख्य सत्ता स्वीकार की है वह भी विचार करनेसे युक्तियुक्त नहीं ठहरती। क्योंकि यदि सत्ता द्रव्य आदिसे अत्यन्त भिन्न है तो द्रव्यादिको असत् मानना चाहिए। यदि द्रव्यादिको सत्ताके सम्बन्धसे सत् मानो तो स्वयं असत् द्रव्यादि सत्ताके सम्बन्धसे भी सत् कैसे हो सकते हैं? और यदि द्रव्यादि स्वयं सत् ह तो फिर उनमें सत्ताका सम्बन्ध मानना ही निष्प्रयोजन है। अर्थात् यदि पदार्थोंमें स्वरूपसत्त्व स्वीकार करनेपर भी सत्ता मानी जाये तो ऐसी अकार्यकारी सत्ताका सम्बन्ध मानने में ही क्या प्रयोजन? यदि कहो कि सत्ताके सम्बन्धसे पहले द्रव्यादि पदार्थ न सन् थे न असत् किन्तु सत्ताके सम्बन्धसे सत् रूप होते हैं तो यह भी कथनमात्र है। क्योंकि सत् और असत्से विलक्षण कोई प्रकारान्तर आपके मतमें सम्भव नहीं जिससे आप लोग सत्ता सम्बन्धके पहले द्रव्यको न सत् और न असत् रूप मान सकें। अतएव सत् पदार्थोंमें भी सब पदार्थोंमें सत्ता नहीं रहती—वशेषिकोका यह वचन उपहासके ही योग्य है।

(२) यदि ज्ञानको आत्मासे सवथा भिन्न मानो तो मन्त्रसे भिन्न चैत्रके ज्ञानसे जिस प्रकार मैत्रको विषयोका ज्ञान नहीं होता उसी प्रकार आत्मासे सवथा भिन्न ज्ञानसे आत्माको (जय) विषयोका ज्ञान नहीं होगा। (अर्थात् जैसे मन्त्रसे चैत्रका ज्ञान भिन्न है इसलिए चैत्रके ज्ञानसे मन्त्रकी आत्माको पदायका ज्ञान नहीं होता वैसे ही चैत्रका ज्ञान भी चैत्रकी आत्मासे भिन्न है इस कारण चैत्रके ज्ञानमें चैत्रकी आत्माको भी पदायका ज्ञान न होना चाहिए)। यदि कहो कि जिस आत्मा ज्ञान समवाय सम्बन्धसे विद्यमान है उसी आत्मा ज्ञान पदार्थोंको जानता है तो यह भी ठीक नहीं। क्योंकि समवाय एक नित्य और व्यापक है इसलिए वह सब पदार्थोंमें समान रूपसे रहता है। तथा समवायकी तरह आत्मा भी व्यापक है इसलिए एक आत्मामें ज्ञान होनेसे सब आत्माओंको पदार्थोंका ज्ञान होना चाहिये। तथा जिस प्रकार रूपादि घटमें समवाय सम्बन्धसे रहते हैं उसी तरह ज्ञान भी आत्मामें समवाय सम्बन्धसे रहता है। और जैसे रूपादिका नाश होनेपर रूपादि के आश्रय घटादिका भी नाश होता है वैसे ही क्षणिक ज्ञानके नाश होनेपर आत्माका भी नाश हो जाना चाहिये। इस तरह आत्मा अनित्य ठहरती है।

यदि समवायसे ज्ञान और आत्माका सम्बन्ध मान भी लिया जाय तो वह समवाय आत्मा और ज्ञानमें कौनसे सम्बन्धसे रहता है? यदि ज्ञान और आत्मामें रहनेवाला समवाय दूसरे समवायसे रहता है तो इस प्रकार अनन्त समवाय आत्मसे अनन्त रूपसे होना जाता है। यदि कहो कि समवायमें समवायान्तर ज्ञानने की

प्रदीपस्तत्स्वभावमात्राद् आत्मनः, परं च प्रकाशयति तथा समवायस्वेतरेण स्वभावो यदात्मनः, ज्ञानात्मनो च सम्बन्धयतीति चेत्, ज्ञानात्मनोरपि किं न तथास्वभावता येन स्वयमेवैतौ सम्बन्धेते । किञ्च, प्रदीपदृष्टान्तोऽपि भवत्युक्ते न जायतीति । यत् प्रदीपस्तावद् द्रव्य, प्रकाशश्च तस्य धर्मः धर्मधर्मिणोश्च स्वयात्यन्त भेदोऽभ्युपगम्यते तत्कथं प्रदीपस्य प्रकाशात्मकता ? तदभावे च स्वपरप्रकाशस्वभावता भवितुमिमुलैव ॥

यदि च प्रदीपात् प्रकाशस्यात्यन्तभेदोऽपि प्रदीपस्य स्वपरप्रकाशकत्वमिष्यते, तदा घटादीनामपि तदनुषज्यते भेदाविशेषात् । अपि च तौ स्वपरसम्बन्धस्वभावौ समवायाद् भिन्नौ स्याताम् अभिन्नौ वा ? यदि भिन्नौ, ततस्तस्यैतौ स्वभावाविति कथं सम्बन्धः । सम्बन्धनिबन्धनस्य समवायान्तरस्यानवस्थाभयादनभ्युपगमात् । अथाभिन्नौ, ततः समवायमात्रमेव । न तौ । तदयतिरिक्तात्वात् तत्स्वरूपवदिति । किञ्च यथा इह समवायिषु समवाय इति मतिः समवायं विनाप्युपपन्ना तथा इहात्मनि ज्ञानमित्ययमपि प्रत्ययस्त विनैव चेदुच्यते तदा को दोषः ॥

अथात्मा कर्ता ज्ञानं च करणं कर्तृकरणयोश्च बध्दकिंवासीव^१ भेद एव प्रतीयते, तत्कथं ज्ञानात्मनोरभेदः इति चेत् न । दृष्टान्तस्य वैषम्यात् । वासी हि बाह्यं करणं ज्ञानं चान्तरं,

आवश्यकता नहीं समवाय अपन आप ही रहता है तो ज्ञान और आत्मा भी वह अपने आप ही क्यों नहीं रहता ? यदि आप लोग कहें कि जैसे दीपक स्वप्रकाशन स्वभाववाला होनेसे अपने आपको और दूसरेको प्रकाशित करता है वैसे ही समवायका इसी प्रकारका स्वभाव है कि जब वह ज्ञान और आत्माके साथ अपना सम्बन्ध कराता है तथा ज्ञान और आत्माका भी सम्बन्ध कराता है तो फिर ज्ञान और आत्मा का उस प्रकारका स्वभाव क्यों नहीं मान लेते जिसके कारणसे दोनों अपने-आपही अन्योन्य सम्बन्ध को प्राप्त होते हैं ? तथा इस कथनकी पण्डित दीपकका दृष्टान्त ही नहीं घटता क्योंकि दीपक द्रव्य है और प्रकाश उसका धर्म है । तथा आप लोग धर्म और धर्मिका अत्यन्त भेद मानते हैं अतएव दीपक प्रकाश रूप कैसे हो सकता है ? दीपकके प्रकाश रूप न रहनेसे आपन जो दीपकको स्वपर प्रकाशक कहा वह निराधार ही सिद्ध होगा ।

यदि दीपकमे प्रकाशके अत्यन्त भिन्न होनेपर भी दीपकको स्वपर प्रकाशक कहो तो घट आदिको भी स्वपर प्रकाशक कहना कोई आपत्ति नहीं होनी चाहिये क्योंकि दीपककी तरह घट आदि भी प्रकाशमे अत्यन्त भिन्न हैं । तथा समवायियोंके साथ अपना सम्बन्ध करानेका स्वभाव तथा समवायियोंका एक दूसरेसे सम्बन्ध करानेका स्वभाव—समवायके ये दोनों स्वभाव समवायसे भिन्न हैं या अभिन्न ? यदि ये दोनों स्वभाव समवायसे भिन्न हों तो समवायियोंके साथ अपना सम्बन्ध करानेका तथा समवायियोंका एक दूसरेके साथ सम्बन्ध कराने में कारणभूत अन्य समवायको अनवस्थाके भयसे स्वीकार नहीं किया जा सकता । फिर ये दोनों स्वभाव समवायके हैं इस प्रकार समवाय और उसके दोनों स्वभावोंका सम्बन्ध कैसे हो सकता है ? यदि समवायके ये दोनों स्वभाव समवायमे अभिन्न हैं तो फिर उसे समवायमात्र ही कहना चाहिये । समवायका स्वरूप समवायैव समवाय से भिन्न न होनेसे जिस प्रकार स्वतन्त्र नहीं होता उसी प्रकार ये दोनों स्वभाव समवायसे भिन्न न होनेसे स्वतन्त्र नहीं हो सकते । तथा जैसे इन समवायियोंमें समवाय है वह बद्धि प्रत्यक्ष समवाय और समवायान्तरके बिना मान भी हो सकती है इसी तरह इस आत्मामे ज्ञान है यह ज्ञान भी समवायको भिन्न पदार्थ मान बिना ही क्यों नहीं होता ?

शंका—आत्मा कर्ता है और ज्ञान करण है । जैसे बड़ई कर्ता है और वह अपनेसे भिन्न कुंठार रूप करणसे कायको करता है वैसे ही आत्मा कर्ता है और वह अपनेसे भिन्न ज्ञान रूप करणसे पदार्थको जानता है अतएव ज्ञान और आत्मा भिन्न हैं । समाधान—यह ठीक नहीं क्योंकि यहाँ पर बड़ई और

तत्कथमनयोः साधर्म्यम् । न चैवं करणस्य द्वैविध्यमसिद्धम् । यदाहुर्लक्षणिकाः—

“करणं द्विविधं ज्ञेयं बाह्यमाभ्यन्तरं च ।

यथा लुनाति क्षात्रेण मेरु गच्छति चेतसा” ॥

यदि हि किञ्चित्करणमन्तरमेकान्तेन भिन्नमुपपद्यते ततः स्याद् दृष्टान्तदार्ष्टान्तिकयोः साधर्म्यम्, न च तथाविधमस्ति । न च बाह्यकरणगतो धर्मः सर्वोऽभ्यन्तरे योजयितुं शक्यते, अन्वया दीपेन चक्षुषा देवदत्तः पश्यतीत्यत्रापि दीपादिबत् चक्षुषोऽप्येकान्तेन देवदत्तस्य भेदः स्यात् । तथा च सति लोकप्रतीतिविरोध इति ॥

अपि च, साध्यविकलोऽपि बासीबधकिदृष्टान्तः । तथाहि । नाय बधकि ‘काष्ठमिदं मनसा बास्या घटयिष्ये’ इत्येवं बासीग्रहणपरिणामेनापरिणतं सन् तामगृहीत्वा घटयति किन्तु तथा परिणतस्तां गृहीत्वा । तथा परिणामे च बासिरपि तस्य काष्ठस्य घटने बाप्रियते पुरुषोऽपि । इत्येवंलक्षणैककार्यसाधकत्वात् बासीबधकयोरभेदोऽप्युपपद्यते । तत्कथमनयोर्भेद एव इत्युच्यते । एवमात्मापि विवक्षितमथमनेन ज्ञानेन ज्ञास्यामि इति ज्ञानग्रहणपरिणामवान् ज्ञानं गृहीत्वार्थं यवस्यति । ततश्च ज्ञानात्मनोरुभयोरपि सचित्तिलक्षणैककायसाधकत्वादभेद एव । एवं कलुकरणयोरभेदे सिद्धे सचित्तिलक्षणं कार्यं किमा मनि यवस्थित आहोस्विद् विषये इति वाच्यम् । आत्मनि चेत् सिद्धं न समीहितम् । विषये चेत् कथमात्मनोऽनुभवः प्रतीयते ।

कुठारका दृष्टान्त विषयः । कारणं किं कुठार बाह्य और ज्ञान आभ्यन्तरं करण है । इसलिये दोनोंम साधर्म्य नहीं हो सकता । इन बाह्य और अन्तरग करणको वयाकरणोने भी स्वीकार किया है—

बाह्य और अन्तरगके भेदसे करण दो प्रकारका है । जैसे वह कुठारसे काटता है यहाँ कुठार बाह्य करण है और वह मनसे मेरु पर्वतपर पहुँचता है यहाँ मन अन्तरग करण है ।

अतएव जैसे कुठार रूप बाह्य करण बड़ई रूप कतसि भिन्न है वैसे ही यदि ज्ञान रूप अन्तरग करण आत्मा रूप कतसि भिन्न होता तो दृष्टान्त और दार्ष्टान्तिकम साधर्म्य हो सकता था लेकिन आत्मा और ज्ञान भिन्न नहीं हैं । तथा बाह्य करणका धर्म अन्तरग करणसे सम्बद्ध नहीं हो सकता अथवा देवदत्त दीपक और नत्रसे देखता है यहाँ दीपककी तरह नत्र भी देवदत्तसे सबधा भिन्न होना चाहिये । परन्तु ऐसा माननेसे लोकविरोध आता है ।

तथा बड़ई और कुठारका दृष्टान्त साध्यविकल भी है । क्योंकि मैं इस कुठारसे इस लकड़ीको बनाऊँगा इस प्रकार कुठार ग्रहण करनेके मनोगत परिणामसे अपरिणत हुआ बड़ई कुठारको ग्रहण न कर लकड़ीको नहीं बनाता किन्तु मनोगत परिणामसे परिणत हुआ बड़ई लकड़ीको बनाता है । बड़ईका छत्र प्रकारका मनोगत परिणाम उत्पन्न होनेपर लकड़ीको बनानेकी क्रियायाम कुठार भी सलग्न हो जाता है और बड़ई भी । इस प्रकार लकड़ीको बनानेकी क्रिया रूप एक कार्यके साधक होनेसे कुठार और बड़ईमें भेद नहीं रहता । ऐसी दशाम बड़ई और कुठारम अर्थात् कर्ता और करणम भेद ही होता है यह कैसे कहा जा सकता है ? इसी प्रकार आत्मा भी विवक्षित अथको मैं इस ज्ञानके द्वारा ज्ञान लगा इस प्रकार अपने ज्ञानको करण रूपसे ग्रहण करनेके परिणामसे परिणत हुई आत्मा ज्ञानको करण रूपसे ग्रहण कर अर्थको जानती है । अतएव ज्ञान और आत्मा दोनोंमे ज्ञानलक्षण रूप एक ही कार्यके साधक होनेके कारण भेद नहीं रहता । (इसलिए बड़ई और कुठारका दृष्टान्त आत्मा और ज्ञानम भेद सिद्ध नहीं करता अतएव साध्यविकल है । भाव यह है कि जैसे काष्ठ कुठारसे बनाया जाता है वैसे ही काष्ठ बड़ईसे भी बनाया जाता है इसलिये बड़ई और कुठार दोनों एक ही क्रिया करते हैं अतएव अभिन्न हैं । उसी प्रकार आत्मा और ज्ञान दोनों पदार्थके जानने रूप एक ही अर्थके साधक हैं अतएव परस्पर अभिन्न हैं ।) इस प्रकार कर्ता और करणम अभेदकी सिद्धि होनेपर प्रश्न होता है कि सचित्ति (ज्ञान) रूप कार्य आत्मामें (आत्माभित) होता है या पदार्थमें (जयाभित) ? यदि ज्ञान आत्मायें ही उत्पन्न होता है तो यह सिद्धान्त हमारे अनुकूल ही है । क्योंकि

अथ विषयस्थितिरिति सकारणत्वात्मानोऽनुभवः, तर्हि किं न पुरुषान्तरस्यापि, तद्वेदाविशेषात् ॥

अथ ज्ञानात्मनोऽभेदपक्षे कथं कर्तृकरणभावः इति चेत्, ननु यथा सर्प आत्मानमात्मना वेष्टयतीत्यत्र अभेदे यथा कर्तृकरणभावस्तथात्रापि । अथ परिकल्पितोऽयं कर्तृकरणभाव इति चेद्, वेष्टनावस्थार्था प्राणवस्थाविलक्षणगतिनिरोधलक्षणाधिक्रियादशनात् कथं परिकल्प्य तत्त्वम् । न हि परिकल्पनाप्रसङ्गेऽपि शैलस्तन्य आत्मानमात्मना वेष्टयतीति वस्तु शक्यम् । तस्मादभेदेऽपि कर्तृकरणभावः सिद्ध एव । किञ्च, चैतन्यमिति शब्दस्य चिन्त्यतामन्वयः । चेतनस्य भावश्चैतन्यम् । चेतनश्चात्मा त्वयापि कीर्त्यते । तस्य भावः स्वरूप चैतन्यम् । यच्च यस्य स्वरूपं, न तत् ततो भिन्नं भवितुमर्हति, यथा वृक्षाद् वृक्षस्वरूपम् ॥

अथास्ति चेतन आत्मा, परं चेतनासमवायसम्बन्धात्, न स्वतः, तथाप्रतीतेः इति चेत् । तदयुक्तम् । यत् प्रतीतिश्चत् प्रमाणीक्रियते, तर्हि निबाधमुपयोगात्मक एवात्मा प्रसिद्धयति । न हि जातुचित् स्वयमचेतनोऽहं चेतनायोगात् चेतनं, अचेतने वा मयि चेतनायाः समवाय इति प्रतीतिरस्ति । ज्ञाताहमिति समानाधिकरणतया प्रतीतेः । भेदे तथाप्रतीतिरिति चेत्, न । कथंचित् तादात्म्याभावे सामानाधिकरण्यप्रतीतेरदर्शनात् । यष्टि पुरुष इत्यादिप्रतीतिस्तु भेदे सत्युपचाराद् दृष्टा, न पुनस्तात्त्विकी । उपचारस्य तु बीज पुरुषस्य यष्टिगतस्तत्त्वादिगुणैरभेद उपचारस्य मुख्यार्थस्पर्शित्वात् । तथा चात्मानि ज्ञाताहमिति प्रतीति कथञ्चित् चेतनात्मता

हमलोग (जैन) भी ज्ञानको आत्मामें ही मानते हैं । यदि कहो कि सबितिलक्षण काय जय पदार्थमें उत्पन्न होता है तो अन्य पुरुषको—जिसने अपन ज्ञानको कारण रूपसे ग्रहण नहीं किया उस पुरुषको—भी जयका ज्ञान क्यों नहीं होता ? अपने ज्ञानको कारण रूपसे ग्रहण करनेवाले पुरुषसे जिस प्रकार जय भिन्न होता है उसी प्रकार अन्य पुरुष से भी वह भिन्न होता है ।

शंका—ज्ञान और आत्मामें अभेद माननेपर कर्ता और करण सम्बन्ध नहीं बन सकता । समाधान—जैसे सप अपने आपको अपनसे वेष्टित करता है—यहाँ कर्ता और करणके अभेद होनेपर भी कर्ता और करण भाव बनता है वैसे ही आत्मा और ज्ञानके अभिन्न होनेपर भी कर्ता और करण भावमें कोई बाधा नहीं आती । यदि कहो कि यह कर्ता और करण भाव कल्पना मात्र है तो यह ठीक नहीं क्योंकि सप की वेष्टन अवस्थामें प्राक् अवस्थासे विलक्षण गतिनिरोध लक्षण रूप अर्थ क्रिया देखी जाती है । तथा सैकड़ों कल्पनाय करनेसे भी पाषाणका स्तम्भ अपने आपको अपनेसे वेष्टित नहीं कर सकता । इसलिए कर्ता और करण भावको कल्पित कहना ठीक नहीं है । अतएव ज्ञान और आत्मा में अभेद मानने पर भी कर्ता और करण भाव सिद्ध होता है । तथा चेतनके भावको चैतन्य कहते हैं । आत्माको आप लोगोंने भी चेतन स्वीकार किया है । चैतन्य आत्माका स्वरूप है । जो जिसका स्वरूप होता है वह उससे भिन्न नहीं होता जैसे वृक्षका स्वरूप वृक्षसे भिन्न नहीं है । इसलिए ज्ञान और आत्मामें भिन्न मानना ठीक नहीं है ।

यदि कहो कि आत्मा समवाय सम्बन्धसे चेतन है स्वयं चेतन नहीं क्योंकि इसी प्रकारका ज्ञान होता है तो यह भी ठीक नहीं । कारण कि यदि आप लोग ज्ञान (प्रतीति) को ही प्रमाण मानते हैं तो आत्माको निश्चयसे उपयोग रूप ही मानना चाहिये । क्योंकि कभी भी ऐसा ज्ञान नहीं होता कि मैं स्वयं अचेतन होकर चेतनाके सम्बन्धसे चेतन हूँ अथवा मेरी अचेतन आत्मामें चेतनका समवाय होता है । इसके विपरीत आत्मा और ज्ञानके एक-अधिकरणमें रहनेका ही ज्ञान होता है कि मैं ज्ञाता हूँ । यदि आप कहें कि आत्मा और ज्ञानका भेद माननेपर भी आत्मा और ज्ञानका एक-अधिकरण बन सकता है तो यह भी ठीक नहीं । क्योंकि कथञ्चित् तादात्म्य (अभिन्न) सम्बन्धके बिना एक-अधिकरणकी प्रतीति नहीं हो सकती । पुरुष यष्टि है यह ज्ञान पुरुष और यष्टिके वास्तविक भेद होनेपर भी वास्तविक नहीं है यह केवल उपचारसे होता है । पुरुष यष्टि है इस उपचारका कारण यष्टिके स्तम्भता आदि गुणोंका पुरुषके स्तम्भता आदि गुणों के साथ अभेद है, क्योंकि उपचार मुख्य अर्थको स्वयं करनेवाला होता है (यहाँ यष्टिका

अन्वयति तावन्तरेण ज्ञाताहमिति प्रतीतेरनुपपन्नमनत्वात् घटादिवत् । न हि घटादिविरेचनतात्मको ज्ञाताहमिति प्रत्येति । चैतन्ययोगाभावात् असौ न तथा प्रत्येतीति चेत् न । अचेतनस्यापि चैतन्ययोगात् चेतनोऽहमिति प्रतिपत्तेरनन्तरमेव निरस्तत्वात् । इत्यचेतनत्वं सिद्धमात्मनो जडस्थार्थपरिच्छेदं पराकरोति । तं पुनरिच्छता चैतन्यस्वरूपतास्य स्वीकरणीया ॥

ननु ज्ञानवानहमिति प्रत्ययादात्मज्ञानयोर्भेदः अन्यथा धनवानिति प्रत्ययादपि धनधनवतीर्भेदाभावानुषङ्गः । तदसत् । ज्ञानवानहमिति नात्मा भवमते प्रत्येति, जडकान्त रूपत्वात्, घटवत् । सर्वथा जडश्च स्यादात्मा ज्ञानवानहमिति प्रत्ययश्च स्याद् अस्य विरोधाभावात् इति मा निर्णये । तस्य तथोत्पत्त्यसम्भवात् । ज्ञानवानहमिति हि प्रत्ययो नागहीते ज्ञानाख्ये विशेषणे विशेष्ये चामनि जातूपद्यते, स्वमतविरोधात् । 'नागहीतविशेषणा विशेष्ये बुद्धिः' इति वचनात् ॥

गृहीतयोस्तथोरुत्पद्यत इति चेत्, कुतस्तद्गृहीति । न तावत् स्वतः स्वसवेदनानभ्युपगमात् । स्वसंविदिते आत्मनि ज्ञाने च स्वतः सा युज्यते नान्यथा सतानांतरवत् । परतश्चेत् तदपि ज्ञानान्तरं विशेष्यं नागहीते ज्ञानविशेषणे ग्रहीतुं शक्यम् । गृहीते हि घटवे घटग्रहणमिति ज्ञानान्तरात् तद्ग्रहणेन भाव्यम् इयन्वस्थानात् कुत प्रकृतप्रत्ययः । तदेव

स्ववृत्ता आत्मा गुण मख्याय है) । इसी तरह आत्मा में जाता हूँ यह प्रतीति आत्माके कथचित् चतय स्वभावको ही प्रतीति करती है क्योंकि बिना चैतय स्वभावके मैं जाता हूँ एसी प्रतीति नहीं होती जैसे घटमें चैतय रूप नहीं है इसलिए उसमें मैं जाता हूँ यह प्रतीति भी नहीं होती । यदि कहो कि घटमें चैतन्यका सम्बन्ध नहीं होता है इसलिए उसमें मैं जाता हूँ एसी प्रतीति नहीं होती तो यह ठीक नहीं । क्योंकि अचेतनमें चैतयके सम्बन्धसे ही मैं चतन हूँ यह प्रतीति होती है इस मतका गुण न हमन अभी किया है अतएव यदि आत्माको अचेतन माना जाय तो उससे पदार्थोंका ज्ञान नहीं हो सकता । इसलिए आत्मासे पदार्थोंका ज्ञान करनेके लिये आत्माको चैतन्य स्वीकार करना चाहिए ।

शंका—मं ज्ञानवान हूँ इस ज्ञानमें ही आत्मा और ज्ञानम भेद सिद्ध होता है अथवा मैं धनवान हूँ इस ज्ञानमें भी धन और धनवानम भेद न होना चाहिए । समाधान—यह ठीक नहीं क्योंकि वैयर्थिकोंके मतमें घटकी तरह आत्मा सबथा जड है इसलिये उसमें मैं ज्ञानवान हूँ यह ज्ञान ही नहीं हो सकता । यदि आप लोग कहें कि आत्माके सबथा जड होते हुए भी मैं ज्ञानवान हूँ ऐसा प्रत्यय होता है इसमें कोई विरोध नहीं है तो यह भी ठीक नहीं । क्योंकि मैं ज्ञानवान हूँ यह प्रतीति ही आत्मामें नहीं हो सकती । कारण कि मैं ज्ञानवान हूँ यह प्रत्यय ज्ञानरूप विशेषण और आत्मारूप विशय ज्ञानके बिना कभी उपपन्न नहीं हो सकता । ऐसा माननेसे आपके मतसे विरोध आयेगा क्योंकि कहा है बिना विशेषणको ग्रहण किये हुए विशेष्यका ज्ञान नहीं होता ।

शंका—जब आत्मा विशेषण (ज्ञान) और विशेष्य (आत्मा) को ग्रहण करता है उस समय मैं ज्ञानवान हूँ यह प्रतीति होती है । समाधान—यहाँ प्रश्न होता है कि यह प्रतीति स्वतः होती है या परत ? यह प्रतीति स्वयं नहीं हो सकती क्योंकि आप लोग आत्माके स्वसवेदन ज्ञान नहीं मानते हैं । तथा दूसरे सन्तानोंकी तरह आत्मा और ज्ञानके स्वसंविदित होनेपर यह प्रतीति स्वयं हो सकती है अन्यथा नहीं । (अर्थात् जैसे घट पटादि दूसरी सतानोंमें स्वसंविदित नहीं हैं इसलिये उनमें मैं जाता हूँ यह प्रतीति नहीं होती वैसे ही आत्मामें भी यह प्रतीति नहीं होनी चाहिए ।) यदि कहो कि आत्मा दूसरे ज्ञानके द्वारा अपने ज्ञानरूप विशेषणको ग्रहण करती है तो वह दूसरा ज्ञानरूप विशेष्य भी अपने ज्ञानत्व विशेषणको ग्रहण किये बिना आत्माके ज्ञानरूप विशेषणको ग्रहण नहीं कर सकता । अर्थात् जैसे घटत्वके ज्ञानके द्वारा घटत्वका ज्ञान होनेपर जो घटका ज्ञान होता है उस ज्ञानका ज्ञान भी उस ज्ञानके ज्ञानत्वका ज्ञान होनेपर ज्ञानत्वके ज्ञानसे होना चाहिये । ज्ञानत्वका ज्ञान उस ज्ञानत्व के अर्थ ज्ञानसे होगा । इस प्रकार अनन्वयता

नात्मनो जडस्वरूपता संगच्छते । तदसङ्गती च चैतन्यमौपाधिकमात्मनोऽन्यदिति वाङ्मात्रम् ॥

तथा यद्यपि न संबिदान्दमयी च मुक्तिरिति व्यवस्थापनाय अनुमानमवादि सन्तानत्वादिति । तत्राभिधीयते । ननु किमिदं सन्तानत्वं स्वतन्त्रमपरापरपदार्थोत्पत्तिमात्रं वा, एकाश्रयापरापरोत्पत्तिर्वा ? तत्राद्य पक्षः सव्यभिचारः । अपरापरेषामुत्पादकानां घटपटकटादीनां सन्तानत्वेऽप्यत्यन्तमनुच्छिद्यमानत्वात् । अथ द्वितीय पक्षः, तद्दिशादृशं सन्तानत्वं प्रदीपे नास्तीति साधनविकलो दृष्टान्तः । परमाणुपाकजरूपादिभिश्च व्यभिचारी हेतुः । तथाविधसन्तानत्वस्य तत्र सद्भावेऽप्यत्यन्तोच्छेदाभावात् । अपि च सन्तानत्वमपि भविष्यति अत्यन्तानुच्छेदश्च भविष्यति विषयये बाधकप्रमाणाभावात् । इति सदिग्धविषयव्यावृत्तिकत्वादप्यनैकान्तिकोऽयम् । किञ्च स्याद्वादवादिनां नास्ति कचिन्त्यतमुच्छेद इत्यनुरूपस्य

दोष आनसे प्रकृत ज्ञानका ज्ञान कैसे हा सकता ह ? इसलिये म ज्ञानवान् हूँ ऐसी प्रतीति किसी भी तरह आत्माम न हो सकेगी । अतएव आमाको जड स्वीकार करना ठीक नहीं ह । तथा आमाके जड न सिद्ध होनेपर आमाके ज्ञानको उपाधिजय मानना भी केवल कथन मात्र ह ।

(३) मक्ति ज्ञानमय और आनन्दमय नहीं है यह सिद्ध करनेके लिये आप लोगोने जो सन्तानत्व हेतु दिया ह वह भी ठीक नहीं है । क्योंकि यह सन्तानत्व क्या है ? क्या वह भिन्न भिन्न स्वतन्त्र पदार्थोंकी उत्पत्ति मात्र है अथवा एक पदार्थरूप आश्रयम भिन्न भिन्न परिणामोंकी उत्पत्ति मात्र (एकाश्रया परापरोत्पत्ति) है ? पहला पक्ष मदाय ह कारण कि भिन्न भिन्न उत्पादक घट पट कट आदि पदार्थोंका सन्तानत्व विद्यमान होनेपर भी उनका आ यन्तिक उच्छेद (नाश) नहीं देखा जाता (विशेषिक मतम जो जो सन्तान होता है उसका आ यन्तिक रूपम विनाश होता ह) । यदि दूसरा पक्ष—अर्थात् एक पदार्थ रूप आश्रयम भिन्न भिन्न परिणामोंकी उत्पत्ति सन्तान है—स्वीकार किया जाये तो एकाश्रयापरापरोत्पत्ति रूप सन्तानत्व प्रदीप दृष्टान्तम घटित न होनेसे प्रदीपका दृष्टान्त साधनविकल है । (प्रदीपकी सन्तानका एक आश्रय नहीं ह क्योंकि पूव अग्निकी 'वाला' रूप दीपक पूव अग्निकी 'वाला'के नष्ट होनेके क्षणमें नष्ट हो जाता है इसलिये दीपकका दृष्टान्त साधनसे शय ह ।) तथा एकाश्रयापरापरोत्पत्ति लक्षण सन्तानत्वका परमाणुपाकज रूप (अग्निके द्वारा परमाणुम उत्पन्न किया हुआ रूप) आदिम सद्भाव होनेपर भी परमाणुओंके पाकजरूप आदिका आ यन्तिक नाश न होनेसे परमाणुओंके साथ सन्तानत्व हेतु व्यभिचारी है (परमाणुपाकज रूपादि का आ यन्तिक नाश न होनेसे वह विषय है अतः उसम उक्त हेतुका सद्भाव होनेसे वह हेतु व्यभिचारी है । वशेषिक लोग वीलपास सिद्धान्तको मानत ह । उनके मतम जिस समय कच्चा घडा अग्निम पकानके लिये रखा जाता ह उस समय यह कच्चा घडा नष्ट होकर परमाणु रूप हो जाता ह । उसके बाद अग्निके सयोगसे परमाणुओम लाल रंग उपन्न होता है । ये परमाणु एकत्र होकर पक्के घडक रूपम बदलते हैं । यह परमाणुपाकज प्रक्रिया अत्यंत शीघ्रतासे होती ह और नौ क्षणो म समाप्त हो जाती है । जैन लोगोका कहना है कि अग्निके द्वारा उत्पन्न किय हुए परमाणुम रूप-सन्तान होनेपर भी उसका अत्यन्त उच्छेद नहीं होता इसलिये उक्त हेतु व्यभिचारी है । क्योंकि कच्चे घडके अग्निमें रखनसे जब उस घटका परमाणुपर्यंत विभाग होता ह तब उन परमाणुओमें पूव घटकी रूप-सन्तान बदलकर दूसरे रूपमे उत्पन्न होती है इसलिये यद्यपि पूव और अपर सन्तान परमाणुरूप एक आश्रयम रहती है तो भी सन्तानका अत्यन्त नाश नहीं होता ।) तथा सन्तानत्वके रहनेपर भी आ यन्तिक नाश रह सकता है इसमें किसी बाधक प्रमाणका अभाव है । इस प्रकार विषयव्यावृत्ति सन्दिग्ध होनेसे यह हेतु अनैकान्तिक भी ह । (अतएव मुक्तिमें बुद्धि आदि गुणोंका अत्यन्त उच्छेद हो जाता है क्योंकि बुद्धि आदि सन्तान है इस अनुमानमे सन्तानत्व हेतु विषय कटादिमें उच्छेद्यत्व साध्यके अभाव अनुच्छेद्यत्वके साथ रहता है इसलिये सन्दिग्ध विषयव्यावृत्ति होनेसे अनैकान्तिक हेतुभास है ।) तथा स्याद्वादियोंके किसी भी पदार्थका अत्यन्त उच्छेद नहीं होता क्योंकि द्रव्य

स्वास्त्वनामेव सतां भावानामुत्पादव्यवयुक्तत्वात् इति विरुद्धम् । इति नाधिकृतानुमानाद् बुद्ध्यादिगुणोच्छेदरूपा सिद्धिः सिद्धयति ॥

अपि “न हि वै सशरीरस्य” इत्यादेरागमात् । स हि शुभाशुमादृष्टपरिपाकजन्ये सांसारिकप्रियाप्रिये परस्परानुषक्ते अपेक्ष्य “यवस्थित” । मुक्तिदशायां तु सकलादृष्टक्षयहेतु क्लेशैकान्तिकमात्यन्तिकं च केवलं प्रियमेव, तत्कथं प्रतिषिध्यते । आगमस्य चायमर्थः, ‘सशरीरस्य’—गतिचतुष्टयान्यतमस्थानवर्तिन आत्मनः ‘प्रियाप्रिययो’—परस्परानुषक्तयो सुखदुःखयो ‘अपहृतिः’—अभावो नास्तीति । अवश्यं हि तत्र सुखदुःखाभ्यां भाव्यम् । परस्परानुषक्तत्वं च समासकरणाद्भ्यूह्यते । ‘अशरीर’—मुक्तात्मानं, वा शब्दस्यैवकाराधत्वात् अशरीरमेव ‘वसन्त’—सिद्धिक्षेत्रमध्यासीन, ‘प्रियाप्रिये’—परस्परानुषक्त सुखदुःखे ‘न स्पृशत’ ॥

इदमत्र इवम् । यथा किल संसारिण सुखदुःखे परस्परानुषक्त स्यातां, न तथा मुक्तात्मनः किन्तु केवलं सुखमेव । दुःखमूलस्य शरीरस्यवाभावात् । सुखं वा मस्वरूपत्वाद् वस्थितमेव । स्वस्वरूपवस्थानं हि मोक्षः । अत एव चाशरीरमित्युक्तम् । आगमादध्याय मित्यमेव समर्थनीयम् । यत एतदर्थानुपाति येष स्मृतिरपि दृश्यते—

‘सुखमात्यन्तिकं यत्र बुद्धिप्राप्तमतीन्द्रियम् ।

त वै मोक्षं विजानीयाद् दुष्प्रापमकृतात्मभिः ॥’

रूपसे ध्रुव रहनेवाले पदार्थोंके ही उपाद और व्यय होते हैं । आयत्तिक नाशका अभाव होनेपर भी एक ही पदार्थमें क्रमभावी परिणामोंकी उपपत्ति होनेसे सततान्तत्वं हेतु जैनो द्वारा स्वीकृत पदार्थके साथ अविनाभावी होनेसे विरुद्ध है । इस प्रकार सततान्तत्वं हनुने बुद्धि आदिके उच्छेदरूप मोक्षकी सिद्धि नहीं होती ।

तथा मोक्ष अवस्थाम सुखका अभाव सिद्ध करनेके लिए आप लोगोन न हि व सशरीरस्य सत प्रियाप्रिययोरपहृतिरस्ति जो आगमका प्रमाण दिया है वह भी साध्यकी सिद्धि नहीं करता । क्योंकि यहाँ जो मोक्षमें प्रिय-अप्रिय (सुख दुःख) का प्रतिषेध किया गया है वह केवल शम-अशुभ अष्टक परिणामसे उत्पन्न एक दूसरेसे सम्बद्ध सांसारिक सुख-दुःख की अपेक्षासे ही किया गया है । भक्तावस्थाका मुख समस्त पुण्य-पापके क्षयसे उत्पन्न होता है इसलिए यह सुख ऐकान्तिक (एकरूप) और आयत्तिक (नाश न होनेवाला) होता है इस नित्य सुखका प्रतिषेध कैसे किया जा सकता है ? अतएव उक्त आगमम प्रिय-अप्रिय शब्दोंसे पुण्य-पापसे उत्पन्न होनेवाले सांसारिक सुख-दुःखका ही प्रतिषेध किया गया है भक्तावस्थाके अनन्त और अव्याबाध सुखका नहीं । इसलिये आगमका निम्नप्रकारसे अर्थ करना चाहिये — सशरीरस्य प्रिया प्रिययो अपहृति नास्ति—ससारी आमाके परस्पर अपेक्षित सुख दुःखका अभाव नहीं होता । (यहाँ प्रियाप्रिय में द्वंद्व समास करनेसे सुख-दुःखको परस्पर अपेक्षित समझना चाहिये) । अशरीर वा वसन्त प्रियाप्रिये न स्पृशत —मुक्तावस्थाम रहनेवाले मुक्तामाको परस्पर अपेक्षित सुख-दुःखका स्पृश नहीं होता ।

तात्पर्य यह है कि जैसे ससारी जीवके सुख-दुःख परस्पर अपेक्षित होते हैं वैसे मुक्त जीवके नहीं होते । मुक्त जीवोंके केवल सुख ही होता है क्योंकि उनके दुःखके कारण शरीरका अभाव है । तथा मुक्त जीव अपने आत्मस्वरूपमें स्थित रहते हैं इसलिये उनके सुख ही होता है । कारण कि अपन स्वरूपम अवस्थित होना ही मोक्ष है । इसलिये मुक्त जीव शरीर रहित हैं । आगमसे इसका समर्थन होता है । स्मृतिने इसका समर्थन किया है—

जिस अवस्थामं इन्द्रियोंसे बाह्य केवल बुद्धिसे ग्रहण करने योग्य आत्यन्तिक सुख विद्यमान है वही मोक्ष है । पापी आत्माओंके लिये वह दुष्प्राप्य है ।

न चात्र सुखशब्दो दुःखाभावमात्रे वर्तते । मुख्यसुखवाक्यत्वात् बाधकाभावात् । अथ रोगाद् विप्रमुक्तः सुखी जात इत्यादिवाक्येषु च सुखीति प्रयोगस्य पौनरुक्त्यप्रसङ्गाच्च । दुःखाभावमात्रस्य रोगाद् विप्रमुक्त इतीयतैव गतत्वात् ॥

न च भवदुर्वीरितो मोक्ष पुसामुपादेयतया संमतः । को हि नाम शिक्षाकल्पमपगत संकलसुखसंवेदनमात्मानमुपपादयितुं यतेत । दुःखसंवेदनरूपत्वादस्य सुखदुःखयोरेकस्याभावेऽपरस्यावश्यम्भावात् । अत एव त्वदुपहासः श्रूयते—

“वरं वृन्दावने रम्ये कोष्टत्वमभिवाञ्छितम् ।

न तु वैशेषिकी मुक्तिं गौतमो गन्तुमिच्छति ॥”

सोपाधिकसावधिकपरिमितानन्दनिष्पन्दात् स्वर्गावस्थधिक तद्विपरीतानन्दमत्मान्ज्ञानं च मोक्षमाचक्षते विचक्षणा । यदि तु जड पाषाणनिर्विशेष एव तस्यामवस्थायामात्मा भवेत्, तदलमपवर्गेण । संसार एव वरमस्तु । यत्र तावदन्तरान्तरापि दुःखकलुषितमपि कियदपि सुखमनुमुच्यते । चित्यता तावत् किमल्पसुखानुभवो भय उत सवसुखोच्छेद एव ॥

अथास्ति तथाभूते मोक्षे लाभातिरेक प्रेक्षादक्षणायां । ते ह्येवं विवेचयन्ति । ससारे तावद् दुःखास्पृष्ट सुखं न सम्भवति दुःख चावश्यं हेयम् विवेकज्ञान चानयोरेकभाजन पतितविषमधुनोरिव दुःशकम्, अत एव द्वयमपि त्यज्येते । अतश्च ससाराद् मोक्ष श्रेयान् । यतोऽत्र दुःख सर्वथा न स्यात् । वरमियती कादाचित्कसुखमात्रापि त्यक्त्वा, न तु तस्माद् दुःख भार इयान् यूढ इति ॥

यहाँपर सुखका अथ केवल दुःखका अभाव ही नहीं है । यदि सुखका अथ केवल दुःखका अभाव ही किया जाय तो यह रोगी रोगरहित होकर सुखी हुआ है आदि वाक्योम पुनरुक्ति दोष आना चाहिये । क्योंकि उक्त सम्पूर्ण वाक्य न कहकर यह रोगी रोगरहित हुआ है इतना कहनेसे ही काम चल जाता है ।

तथा शिलाके समान सम्पूर्ण सुखोके सबदनसे रहित वैशेषिकों द्वारा प्रतिपादित मुक्तिको प्राप्त करनेका कौन प्रयत्न करेगा ? क्योंकि वैशेषिकोंके अनुसार पाषाणकी तरह मुक्त जीव भी सुखके अनुभवसे रहित होते हैं अतएव सुखका इच्छक कोई भी प्राणी वैशेषिकोंकी मुक्तिकी इच्छा न करेगा । तथा यदि मोक्षम सुखका अभाव ही तो मोक्ष दुःख रूप होना चाहिये क्योंकि सुख और दुःखमें एकका अभाव होनेपर दूसरेका सम्भाव अवश्य रहता है । वैशेषिकोंकी मुक्तिका उपहास करते हुए कहा गया है—

गौतम ऋषि वैशेषिकोंकी मुक्ति प्राप्त करनेकी अपेक्षा रमणीय वृन्दावनम शृंगार होकर रहना अच्छा समझत है ।

सोपाधिक और सावधिक परिमित आनन्दसे परिपूर्ण होनेके कारण स्वर्गसे भी अधिक अपरिमित आनन्द और निमल ज्ञानके प्राप्त करनेकी विद्वान लोग मोक्ष कहते हैं । ऐसी अवस्थाम यदि आत्मा मोक्षमें पाषाणके समान जडरूप ही रह जाती है तो फिर ऐसे मोक्षकी ही क्या आवश्यकता है ? इससे अच्छा संसार ही है जहाँ बीच बीचमें दुःखसे परिपूर्ण कमसे कम थोड़ा बहुत सुख तो मिलता रहता है । अतएव यह विचारणीय है कि सम्पूर्ण सुखोका उच्छेद करनेवाले मोक्षको प्राप्त करना अथ है अथवा संसारमें रहकर थोड़े बहुत सुखका उपभोग करना अच्छा है ।

शका—मोक्षम संसारकी अपेक्षा अधिक सुख है इसलिये मोक्ष ही प्राह्य है क्योंकि संसारम दुःख रहित सुख सम्भव नहीं है । जैसे एक ही पानम रखें हुए शहद और विषका अलग करना बहुत कठिन है उसी तरह सांसारिक सुख दुःखमें विवेकपूर्वक दुःखका त्याग करना कष्टसाध्य है । अतएव सुख-दुःख दोनोंकी ही छोड़ देना श्रेयस्कर है । इसलिये संसारसे मोक्ष अच्छा है क्योंकि मोक्षमें दुःखका सर्वथा अभाव है । कारण कि अधिक सुखसे उत्पन्न होनेवाले महान् दुःखकी भोगनेकी अपेक्षा उस क्षणिक सुखका त्याग कर देना ही श्रेयस्कर है ।

तदेतत्सत्यम् । सांसारिकसुखस्य मधुदग्धधाराकरालमण्डलाप्रभासवद् दुःखरूपत्वादेव
 मुमुक्षुणां तद्विहासा, किन्त्वात्यन्तिकसुखविशेषलिप्सूनामेव । इहापि विषयनिवृत्तिर्ज
 सुखमनुभवसिद्धमेव तद् यदि मोक्षे विशिष्टं नास्ति, ततो मोक्षो दुःखरूप एवापद्यत इत्यथ ।
 के अपि विषयमधुनी एकत्र सम्पृक्ते त्यज्येते ते अपि सुखविशेषलिप्सयैव । किञ्च यथा प्राणिनां
 संसारावस्थायां सुखमिष्टं दुःखं चानिष्टम् तथा मोक्षावस्थायां दुःखनिवृत्तिरिष्टा, सुखनिवृत्ति
 स्त्वनिष्टैव । ततो यदि बद्धमिमतो मोक्षः स्यात्, तदा न प्रक्षावतामत्र प्रवृत्तिः स्यात् । भवति
 चेयम् । ततः सिद्धो मोक्षः सुखसवेदनस्वभावः प्रक्षावत्प्रवृत्तरचथानुपपत्तः ॥

अथ यदि सुखसवेदनैकस्वभावो मोक्षः स्यात् तदा तद्वागेण प्रवतमानो मुमुक्षुन
 मोक्षमधिगच्छेत् । न हि रागिणां मोक्षोऽस्ति रागस्य बधनात्मकत्वात् । नैवम् । सांसारिक
 सुखमेव रागो बधनात्मकः विषयादिप्रवृत्तिहेतुत्वात् । मोक्षसुखे तु रागः तन्निवृत्तिहेतुत्वाद्
 न बन्धनात्मकः । परां कोटिमारूढस्य च स्पृहामात्ररूपोऽप्यसौ निवर्तते मोक्षे भवे च सर्वत्र
 निःस्पृहो मुनिसत्तमः इति वचनात् । अन्यथा भवत्यक्षेऽपि दुःखनिवृत्त्या मकमोक्षाङ्गीकृतौ
 दुःखविषय कषायकालुष्य केन निषिध्येत । इति सिद्धं कृत्स्नकर्मक्षयात् परमसुखसवेदनात्मको
 मोक्षो न बुद्ध्यादिविशेषगुणोच्छेदरूप इति ॥

अपि च भोस्तपस्विन् कथञ्चिद्देशामुच्छेदोऽस्माकमप्यभिमत एवेति मा विरूप मन
 कथा । तथाहि । बुद्धिशब्देन ज्ञानमुच्यते । तच्च मतिश्रतावधिमनःपयायकेवलभेदात्
 पञ्चधा । तत्राय ज्ञानचतुष्टय आयोपशमिकं वात् केवलज्ञानाविभावकाल एव प्रलीनम् ।

समाधान—यह ठीक नहीं । क्योंकि सामारिक सुख गहदमे लिपटा हुई तीक्ष्ण गरवाली तलवारकी
 नोकको चाटनेके समान है इसलिये सासारिक सुख देखरूप ह अतएव ममज्ञ लोगोको उसे यागना ही
 ठीक है । अविनाशी सुख चाहनवालोको सासारिक देख छोडना ही चाहिये । तथा ससारम भी विषयोकी
 निवर्त्तिमे उत्पन्न होनवाला सुख अनुभवमे सिद्ध है । वन् यदि विशिष्टरूपमे मान्य नही ह तो मोक्षके स्वरूप
 होनेस मोक्ष याय ह । तथा एक साथ सम्मिलित विष और गह का याग भी विषय सबकी इच्छासे ही
 किया जाता है । तथा जैसे प्राणियोंको सासारिक अवस्थाम सुख गह और देख अनिष्ट ह वसे ही मोक्षा
 बस्थाम देखकी निवृत्ति इष्ट और सुखकी निवर्त्ति अनिष्ट ह । अतएव यदि मानस ज्ञान और आनन्दका
 अभाव है तो मोक्षम किसी भी बद्धिमानकी प्रवृत्ति न होनी चाहिये । अतएव मोक्ष सुख और ज्ञान रूप ह ।

शका—यदि मोक्षको सुख और ज्ञानरूप माना जाय तो मोक्षम राग भावमे प्रवृत्ति करनवाले
 मुमुक्षुको मोक्षकी प्राप्ति न होनी चाहिये । क्योंकि राग बध करनवाला ह इसलिये रागी पुरुषोको मोक्ष
 नहीं मिलता । समाधान—यह ठीक नहीं । क्योंकि सासारिक सुख ही रागबधका हत ह क्योंकि यन्
 सांसारिक सुखरूप राग ही विषय आविको प्रवर्त्तिम कारण ह । किन्तु मोक्षसुखका अनराग विषय आदिकी
 प्रवृत्तिमें कारण नहीं है इसलिये वह बन्धनका कारण नहीं । तथा उच्छेद दत्ताको प्राप्त हुए आमाके
 इच्छामात्र भी यह राग नहीं रहता । कहा भी ह— उत्तम मनि मां और ससार दोनोम निस्पृह रहत
 है । अन्यथा रागका सद्भाव हानपर दुःखकी अत्यन्त निवृत्ति रूपवैगणिकोके मोक्षम भी दुःखरूप कषायका
 उत्पन्न होना सम्भव ह । अतएव सम्पूर्ण कर्मोंके क्षयसे उत्पन्न होनवाला परम सख और आनन्द स्वरूप ही
 मोक्ष मानना युक्तियुक्त है बुद्धि आदि आमाके विशेष गुणोका उच्छेद होना नहीं ।

तथा हम लोग भी बद्धि आदिका कथचित् उच्छेद ही मानते हैं अतएव हे तपस्वी आप निराश न
 हों । बुद्धिका अथ ज्ञान हाता है । यह ज्ञान मति अति अवधि मनपर्याय और केवलज्ञानके भदसे पाँच
 प्रकारका है । इनम आदिके चार ज्ञान आयोपशमिक (ज्ञानावरणीय कर्मके एकदेश क्षय और उपशमसे
 उत्पन्न होनेवाले) हैं इसलिये केवलज्ञानके उत्पन्न होनेके समय नष्ट हो जाते हैं । आगममें कहा है—

“कहुंमि च छलमस्तिथ नाने” इत्यागमात् । केवलं तु सर्वद्रव्यपर्यायगतं क्षायिकत्वेन निष्कलङ्कतात्मस्वरूपत्वाद् अवस्थेयं मोक्षावस्थायाम् । सुखं तु वैषयिकं तत्र नास्ति, तद्वेतोर्वैषयिकमणोऽभावात् । यत्तु निरतिशयक्षयमनपेक्षमनन्तं च सुखं तद् बाह्यं विद्यते । दुःखस्य चाधममूलत्वात् तदुच्छेदादुच्छेदः ॥

नन्वेव सुखस्यापि धममूलत्वाद् धमस्य चोच्छेदात् तदपि न युज्यते । “पुण्यपापक्षयो मोक्षः” इत्यागमवचनात् । नैवम् । वैषयिकसुखस्यैव धममूलत्वाद् भवतु तदुच्छेदः न पुनरनपेक्षस्यापि सुखस्योच्छेदः । इच्छाद्वेषयो पुनर्मोहभेदत्वात् तस्य च समूलकावकषितत्वाद्भावात् । प्रयत्नश्च क्रियायापारगोचरो नास्त्येव, कृतकृत्यत्वात् । वीर्यान्तरायैक्षयोपनतस्त्वस्थेयं प्रयत्नं दानादिलिखितम् । न च क्वचिदुपयुज्यते, कृतार्थत्वात् । धर्माधर्मयोस्तु पुण्यपाप-

छापस्थिक (केवलज्ञानके अतिरिक्त सब ज्ञानाको छयस्थ ज्ञान कहते हैं) ज्ञानके नष्ट होनेपर (केवलज्ञान उत्पन्न होता है) । केवलज्ञान सब द्रव्य और सब पर्यायोंको जानता है और वह ज्ञानावरणीय कर्मके सबबाधयसे उत्पन्न होता है इसलिये मोक्षावस्थाम निर्दोष केवलज्ञानकी प्राप्ति होती है । वैषयिक सुख मोक्षमें नहीं है क्योंकि वहाँ वैषयिक सुखके कारण बदनीय कमका अभाव है । निरतिशय अक्षय और अनन्त सुख मोक्षमें विद्यमान है । तथा दुःखके कारण अधमका नाश हो जानसे मोक्षमें दुःखका भी अभाव हो जाता है ।

शंका—सुखका कारण भी धम ही है अतएव धमके उच्छेद हो जानसे मक्ता भाके सुख भी नहीं मानना चाहिये । आगममें कहा है— पुण्य और पापके क्षय होनेपर मोक्ष होता है । समाधान—यह ठीक नहीं है । क्योंकि वैषयिक सुख धमका कारण है इसलिये मुक्त जीवके वैषयिक सुखका नाश हो जाता है परन्तु उसके निरपेक्ष सुखका नाश नहीं होता । क्योंकि इच्छा और द्वेष मोहके भेद हैं और मुक्त जीवके मोहका समूल नाश हो जाता है । तथा मुक्त जीवके कोई प्रयत्न भी नहीं होता क्योंकि मक्त जीव कृतकृत्य है । अथवा मक्त जीवके दान लाभ भोग उपभोग वीर्य इन पाँच लब्धियों की तरह वीर्यान्तराय कर्म (जिस कर्मके उदयमें नीरोग बलवान युवक एक तणके टुकड़को भी हिलानेमें असमर्थ होता है उसे वीर्यान्तरायकर्म कहते हैं) के क्षयसे उत्पन्न वीर्यलब्धि रूप प्रयत्न मक्त जीवके होता है । किन्तु मुक्त जीव कृतकृत्य रहते हैं अतएव वे प्रयत्नका कभी उपयोग नहीं करते । तथा मक्त जीवके धम अधर्म अथवा पुण्य पापका उच्छेद भी रहता ही है । क्योंकि धम अधमके रहनेपर मोक्ष नहीं मिल सकता । सत्कार मतिज्ञानका ही भेद है अतएव मतिज्ञानके क्षय होनेके बाद ही सत्कारका भी नाश हो जाता है । इसलिये मुक्त आत्माके सत्कार भी नहीं होता । अतएव मक्त अवस्थाम ज्ञान और सुखका अभाव है यह कहना युक्तियुक्त नहीं है । यह श्लोकका अर्थ है ॥

भाषा—इस श्लोकमें वैशेषिक लोगोंके तीन सिद्धान्तोंपर विचार किया गया है—(१) सत्ता द्रव्य गुण आदिसे भिन्न है (२) आत्मा ज्ञानमें भिन्न है (३) मुक्त अवस्थामें ज्ञान और सुखका अभाव हो जाता है ।

वैशेषिक—(१) क—सत्ता द्रव्य गुण और कर्म ही रहती है (द्रव्यगुणकर्मसु सा सत्ता)—सत्ता (पर सामान्य अथवा महासामान्य) द्रव्य गुण और कर्म ही रहती है सामान्य विशेष और समवायमें नहीं । वैशेषिकोंके अनुसार द्रव्य आदि तीन पदार्थोंमें ही सत्ता रहती है क्योंकि इन तीनोंमें ही सत् प्रत्यक्ष

१ उपपन्नमि अण्ते ननुमि य छलमस्तिथ नाने । राईए सपत्तो महसेणवणमि उज्जाणे ॥

छाया—उत्पन्नजन्ते नष्टे च छाद्यस्थिके ज्ञाने । राण्या संप्राप्तो महसेनवन उज्जान ॥५३९॥
आवश्यकपूर्वविभाग । २ बलवता मूला रोगरहितेनापि पुंसा यस्य कर्मण उदयात्पुण्यमपि न तिर्यक्कतु पार्थते तत्कर्म वीर्यान्तरायकृतम् । ३ लब्धय यच्च । तथाहि—दानलाभभोगोपभोगवीर्यभेदात्पञ्चधा । सूत्रज्ञताङ्ग १-१२ तत्त्वार्थसू. २-५ ।

पदार्थोपयोग्योच्छेदोऽस्त्येव । तदभावे मोक्षस्यैवाधोगात् । संस्कारश्च मतिज्ञानविशेष एव । तस्य च मोक्षज्ञानान्तरं क्षीणत्वावभावा इति । तदेवं न संबिदानन्दमयी च मुक्तिरिति युक्तिरित्येवमुक्तिः । इति कान्वयार्थः ॥ ८ ॥

होता है । नद्यपि द्रव्य आदि छहों पदार्थोंमें अस्तित्व रहता है तथापि वह सामान्य आदि तीनमें अनुवृत्ति अथवा (सामान्यज्ञान) का कारण नहीं है और द्रव्यादि तीन पदार्थोंमें है इसलिये द्रव्यादि तीन पदार्थोंमें ही सत्ता रहती है । यदि सामान्य विशेष और समवायमें सत्तासम्बन्ध स्वीकार किया जाय तो क्रमसे अनवस्था रूपहानि और असम्बन्ध दोष आते हैं अतएव सत्ताको सामान्य आदि तीन में स्वीकार न करके द्रव्य गुण और कमम ही स्वीकार करना चाहिये ।

स—सत्ता द्रव्य गुण और कमसे भिन्न है (सत्ता द्रव्यगुणकर्मभ्योऽप्यन्तरं) । (अ) सत्ता द्रव्यसे भिन्न है । जो द्रव्योसे उत्पन्न न हुआ हो अथवा द्रव्योका उत्पादक न हो (अद्रव्यत्व) तथा जो अनेक द्रव्योसे उत्पन्न हुआ हो अथवा अनेक द्रव्यो का उत्पादक हो (अनेकद्रव्यत्व) उसे द्रव्य कहते हैं । सत्ताम द्रव्यका एक लक्षण घटित नहीं होता । सत्ता द्रव्यत्वकी तरह प्रत्येक द्रव्यमें रहती है इसलिये सत्ता द्रव्य नहीं है । (ब) सत्ता गुणसे भी भिन्न है । क्योंकि सत्ता गुणत्वकी तरह गुणोंमें रहती है । तथा गुण गुणोंमें नहीं रहते (निर्गुणत्वाद् गुणानाम्) । (स) सत्ता कमसे भी भिन्न है क्योंकि वह कमत्वकी तरह कमम रहती है । तथा कर्म कममें नहीं रहते ।

सत्ता (सामान्य) पर सामान्य और अपर सामान्यके भेदसे दो प्रकारकी है । पदार्थव (द्रव्य गुण आदि छह पदार्थोंम रहनेवाले) को पर सामान्य अथवा महासामान्य कहते हैं । द्रव्यत्व गुणत्व आदि अपर सामान्य है । द्रव्यत्व आदिको अपेक्षासे पथिवीत्व आदि और पथिवीत्व आदिको अपेक्षासे षटत्व आदि अपर सामान्य कहे जाते हैं । अपर सामान्य एक पदार्थको जानते समय उस पदार्थकी दूसरे पदार्थसे व्यावृत्ति करता है इसलिये इसे सामान्य विशेष भी कहते हैं । सत्ता अथवा सामान्यकी तरह विशेष भी भिन्न पदार्थ है । विशेष सजातीय और विजातीय पदार्थोंमें अयत्न व्यावृत्ति कराते हैं अतएव विशेष विशेष रूप ही है सामान्य विशेष रूप य नहीं हो सकते । आधार और आधाय पदार्थोंम इहप्रत्ययका कारण समवाय भी भिन्न पदार्थ है । इन तत्तुओंम पट है यह इहप्रत्यय हेतु तत्तु और पटम समवाय सबंध स्थापित करता है ।

जैन—(१) क—सत्ता (अस्तित्व—वस्तुका स्वरूप) को सम्पन्न छहो पदार्थोंम स्वीकार करके भी वैशेषिक लोग द्रव्य गुण और कममें ही अस्तित्व (सत्ता) स्वीकार करते हैं यह युक्तियन्त नहीं है । तथा द्रव्य गुण कमकी तरह सामान्यप्रत्यय (सत्ता) सामान्य विशेष और समवायम भी होता है फिर कुछ पदार्थोंम सामान्य (सत्ता) स्वीकार करना और कुछम नहीं यह न्यायसगत नहीं कहा जा सकता । तथा सामान्य विशेष और समवायमें सत्ता माननेसे अनवस्था रूपहानि और असंबन्ध नामक दोष आते हैं यह कथन ठीक नहीं क्योंकि सामान्यकी तरह द्रव्य गुण कममें सत्ता स्वीकार करनेसे भी अनवस्था दोष नहीं बच सकता । तथा विशेषम सत्ता स्वीकार करनेपर उठी विशेषकी ही सिद्धि होती है क्योंकि कहीं भी सामान्य रहित विशेषकी उपलब्धि नहीं होती । इसी प्रकार समवायम भी सत्ता (स्वरूपसत्ता) माननी ही होगी ।

स—यदि सत्ताको द्रव्य गुण और कमसे भिन्न माना जाय तो द्रव्यादिको असत् मानना होगा । इसलिये सत्ता द्रव्य आदिसे भिन्न नहीं हो सकती ।

वैशेषिक—(२)—ज्ञान आत्मासे भिन्न है अर्थात् ज्ञान समवाय संबन्धसे आत्माके साथ रहता है । आत्मा स्वयं जड है । जिस समय हम किसी पदार्थका ज्ञान करते हैं उस समय पहले पदार्थ और इन्द्रियका सयोग होता है बादमें इन्द्रिय मनसे और मन आत्मासे संबद्ध होता है । यदि आत्मा और ज्ञान

अथ ते त्राविनः कार्यप्रमाणत्वमात्मनः स्वयं संविद्यमानमपश्यन्, तादृशकुशाकारस्य-
संपर्कविनष्टदृष्टवस्तस्य विमुक्तं मन्यन्ते । अतस्त्रोपाख्यमाह—

यत्रैव यो दृष्टगुणः स तत्र कुम्मादिवद् निप्रतिपद्यते ।

तथापि देहाद् बहिरात्मतत्त्वमतस्त्वयादोषहता पठन्ति ॥ ९ ॥

यत्रय—देशे, य पदार्थः, दृष्टगुणो, दृष्टा—प्रत्यक्षादिप्रमाणतोऽनुभूता, गुणा धर्मा
वस्य स तथा स पदार्थ, तत्रैव—विबद्धितदेश एव । उपपद्यते इति क्रियाध्याहारो गम्यः ।
पूर्वस्यैवकारस्यावधारणार्थस्यात्राप्यभिसम्बन्धात् तत्रैव नान्यत्रेत्यन्ययोगवबच्छेद ।
अमुमेवार्थं दृष्टान्तेन द्रवयति । कुम्मादिवदिति—घटादिवत् । यथा कुम्मादेर्यत्रैव देशे रूपादयो
गुणा उपलभ्यन्ते तत्रैव तस्यास्तित्वं प्रतीयते नान्यत्र । एवमात्मनोऽपि गुणाश्चैतन्यादयो
देह एव दृश्यन्ते न बहिः तस्मात् तत्प्रमाण एवायमिति । यद्यपि पुष्पादीनामवस्थानदेशादन्य
त्रापि गन्धादिगुण उपलभ्यन्ते, तथापि तेन न व्यवभिचारः । तदाश्रया हि गन्धादिपुद्गलाः
तेषां च वैश्वसिक्या प्रायोगिक्या वा गत्या गतिमस्त्वेन तदुपलम्भकघ्राणादिदेशं यावदा-

एक हो तो दुःख अम आदि नाश होनेपर जिस समय मुक्तावस्थामें बुद्धि सुख आदिका नाश हो जाता है
उस समय आत्माका भी नाश हो जाना चाहिये ।

जैन—(२) यदि आत्मा और ज्ञानको सबथा भिन्न माना जाय तो हम अपन ही ज्ञानसे अपनी
ही आत्माका भी ज्ञान न हो सकेगा । तथा वैशेषिकोंके मतमें आत्मा व्यापक है इसलिये एक आत्मामें ज्ञान
होनेसे सब आत्माओंको पदार्थोंका ज्ञान होना चाहिये । तथा आत्मा और ज्ञानका समवाय सबन्ध भी नहीं
बन सकता । आत्मा और ज्ञानमें कर्ता और करण सबन्ध मानकर भी दोनोंको भिन्न मानना युक्त नहीं है ।
क्योंकि करण हमेशा कर्तासे भिन्न नहीं होता । जैसे सप अपनेको अपन आपसे बध्ति करता है—यहाँ
कर्ता और करण भिन्न नहीं हैं इसी तरह आत्मा और ज्ञान अलग-अलग नहीं हो सकते । तथा चैतन्यको
वशेषिकोंने भी आत्माका स्वरूप माना है इसलिये जैसे वृक्षका स्वरूप वृक्षसे भिन्न नहीं हो सकता वैसे ही
चैतन्य आत्मामें भिन्न नहीं हो सकता । तथा ज्ञान और आत्माको भिन्न माननेपर मैं ज्ञाता हूँ ऐसा ज्ञान
नहीं हो सकेगा । अतएव आत्मा और ज्ञान भिन्न नहीं हैं ।

वैशेषिक—(३) मोक्ष ज्ञान और आनन्द रूप नहीं है क्योंकि दीपककी सन्तानकी तरह मोक्षमें
बुद्धि सुख दुःख आदि गुणोंकी सन्तानका सबथा नाश हो जाता है । तथा मुक्तावस्था में जीव अपने ही
स्वरूपमें स्थित रहता है ।

जैन—(३) यहाँ सतामत्त्व हेतु अनैकान्तिक हेत्वाभाससे दूषित है । ज्ञान और सुखके अनुभवसे
सबथा शून्य वैशेषिकोंकी ऐसी भुक्तिके प्राप्त करनेके लिये कोई भी प्रयत्नवान न होगा । तथा सांसारिक सुख
ही रागका कारण है मोक्षका अक्षय और अनत सुख रागका कारण नहीं । अतएव मोक्षमें ज्ञान और सुखका
आत्यन्तिक अभाव है यह कहना ठीक नहीं है ।

अब आत्माको शरीरके प्रमाण न मानकर उसे सर्वव्यापक माननेवाले उस प्रकारके कुशास्त्ररूपी
शास्त्रके संपर्कसे विनष्ट दृष्टि हुए वैशेषिकोंकी मान्यताका खंडन करते हैं—

श्लोकार्थ—यह निर्विवाद है कि जिस पदार्थके गुण जिस स्थानमें देखे जाते हैं वह पदार्थ उसी
स्थानमें रहता है जैसे जहाँ घटके रूप आदि गुण रहते हैं वही घट भी रहता है । तथापि कुशादी लोग
देहके बाह्य आत्माको कृत्स्न तत्त्ववाचसे व्यामोहित होकर (सर्वव्यापक रूपसे) स्वीकार करते हैं ।

व्याख्यानार्थ—यत्रैव यं दृष्टगुणो तत्रैव—जिस स्थानमें घट आदिके रूप आदि गुण पाये जाते हैं
उसी स्थानपर घटकी उपलब्धि होती है अन्यत्र नहीं । इसी प्रकार आत्माके चैतन्य आदि गुण देहमें ही देखे

यद्यप्येवमप्येवमिति । अत एवाह । निष्प्रतिपक्षमेतदिति । एवम् निष्प्रतिपक्ष—बाधकरहितम् ।
“न हि दृष्टेऽनुपपन्नं नाम” इति न्यायात् ॥

ननु मन्त्रादीनां भिन्नदेशस्थानासप्त्याकषणोच्चाटनादिको गुणो योजनशतादे परतोऽपि दृश्यत इत्यस्ति बाधकमिति चेत् । मैव बोध । स हि न खलु मन्त्रादीनां गुणं किन्तु तदधिष्ठातृदेवतानाम् । तासां चाकर्षणीयोच्चाटनाद्यादिदेशगमने कौतुक्तोऽयमुपलम्भः । न आतु गुणा गुणिनमतिरिच्य वर्तन्ते इति । अथोत्तराद्धं चारयायते । तथापीत्यादि । तथापि— एषं निःसपत्नं^१ यवस्थितेऽपि तत्त्वे । अतस्त्वबाधोपहृता । अनाचार इत्यत्र नञ् कुत्सार्थं स्यात् । कुत्सिततत्त्वबादेन तदभिमतप्राभासपुरुषविशेषप्रणीतेन तत्त्वाभासप्ररूपणेनोपहृता । — व्यामोहिता । देहाद् बहिःशरीरव्यतिरिक्तेऽपि देशे, आमतत्त्वम्—आमरूपम् पठन्ति शास्त्ररूपतया प्रणयन्ते । इत्यक्षरार्थः ॥

आवार्थस्त्वयम् । आत्मा सर्वगतो न भवति सवत्र तद्गुणानुपलब्धे । यो य सर्वत्रा नुपलब्धमानगुणः स स सर्वगतो न भवति यथा घटः तथा चायम् तस्मात् तथा । व्यतिरेके व्योमादि । न चायमसिद्धो हेतुः कायव्यतिरिक्तदेशे तद्गुणानां बुद्ध्यादीनां बादिना प्रतिबादिना बानभ्युपगमात् । तथा च भट्ट श्रीधर — सवगतत्वेऽयमनो देहप्रदेशे स्मृतत्वम् । नायत्र । शरीरस्योपभोगायतनत्वात् । अथवा तस्य वैयर्थ्यादिति ॥

जाते हैं देहके बाहर नहीं अतएव आत्मा शरीरके ही परिमाण है । यद्यपि पुष्प आदिके एक स्थानम रहत हुए भी उसके दूसरे स्थानम गंध आदि गुण उपलब्ध हात है परंतु इससे हेतुम यभिचार नहीं आता । क्योंकि पुष्प आदिम रहनवाले गंध आदि पुदगल ही अपन स्वभाव अथवा वायुके प्रयागसे गमन करत हैं इसलिये पुष्प आदिम रहनवाले गंध-पुदग नासिका इन्द्रिय तक जात है । अतएव उक्त कथन बाधा रहित है क्योंकि प्रयत्नसे देखे हुए पदार्थम असिद्धकी सम्भावना नहीं होती ।

शंका—मन्त्र आदिके भिन्न देशम रहत हुए भी सकडो याजनकी शरीपर उनका आकषण उच्चाटन आदि गुण देख जात है अतएव उक्त कथन बाधायुक्त है । समाधान—यह ठीक नहीं । क्योंकि आकषण उच्चाटन आदि गुण मन्त्रके नहीं हैं किन्तु ये गुण मन्त्र आदिके अधिष्ठाना देवताओके हैं । मन्त्रके अधिष्ठाना देव ही आकषण उच्चाटन आदिसे प्रभावित स्थानम स्वयं जात है इसलिये उक्त दोष ठीक नहीं है । क्योंकि कभी भी गुण गणीको छोडकर नहीं रहते । इस प्रकार हमारे सिद्धान्तके निर्विवाद सिद्ध होनपर भी कुत्सित तत्त्ववाद (जैसे अनाचार शब्दम कुत्सित अथम नञ् समास किया गया है उसी तरह अतत्त्ववाद मे भी नञ् समास कुत्सित अथम है) से यामाहित वशयिक योग आमाको शरीरके बाहर भी स्वीकार करते हैं ।

भाव यह है कि आमा सब व्यापक नहीं है क्योंकि सब जगह आमाके गुण उपलब्ध नहीं होते । जिस वस्तुके गुण सबत्र उपलब्ध नहीं होते वह सबव्यापक नहीं हाती । जैसे घण्टा रूप आदि गुण सबत्र नहीं दिखाई देते इसलिये घडा सबव्यापक नहीं है । इसी तरह आमाके गुण भी सबत्र उपलब्ध नहीं हैं इसलिये आत्मा भी सबव्यापक नहीं है । व्यतिरेक दष्टातम—जो सब व्यापी होता है उसके गुण सब जगह उपलब्ध होते हैं जैसे आकाश । उक्त हेतु असिद्ध नहीं है क्योंकि वादी अथवा प्रतिवादीने बुद्धि आदि आत्माके गुणोको शरीरको छोडकर अयत्र स्वीकार नहीं किया है । श्रीधर भट्टन कहा भी है आमाके सबव्यापक होनपर भी शरीरम रहकर ही आत्मा पदार्थोको जानता है दूसरी जगह नहीं । क्योंकि शरीर ही उपभोगका स्थान है यदि शरीरको उपभोगका स्थान न माना जाय तो शरीर व्यर्थ हो जाय । (इस प्रकार भट्टके कथनके अनुसार आत्माके बुद्धि आदि गुण शरीरसे बाहर नहीं रहते ।)

अथास्तद्वदृष्टमात्मनो विशेषगुण । तच्च सर्वोत्पत्तिमतां निमित्तं सर्वव्यापकं च । कथं
मिर्त्तव्या इति पान्तरादिष्वपि प्रतिनियतदेशवर्तिपुरुषोपभोग्यानि कनकरत्नचन्दनाङ्गनादीनि
तेनोत्पाद्यन्ते । गुणश्च गुणिनं विहाय न वर्तते । अतोऽनुमीयते सर्वगत आत्मेति । नैषम् ।
अदृष्टस्य सबगतत्वसाधने प्रमाणाभावात् । अथास्त्येष प्रमाणं बहुलैर्ध्वज्जलनं बायोस्तिवर्क
पवनं चादृष्टकारितमिति चेत् । न । तयोस्तत्त्वभावत्वादेव तत्सिद्धं दहनस्य दहनशक्तिवत् ।
साध्यदृष्टकारिता चेत्, तर्हि जगत्त्रयवैचित्र्यसूत्रेणोऽपि तदेव सूत्रधारायतां, किमीश्वरकल्पनवा ।
तन्नायमसिद्धो हेतुः । न चानैकान्तिक । साध्यसाधनयोर्व्याप्तिप्रवृत्तेन यमिचाराभावात् ।
नापि विरुद्ध । अत्यन्त विपक्षव्यावृत्तत्वात् । आत्मगुणाश्च बुद्ध्यादयः शरीर एवोपलभ्यन्ते,
ततो गुणिनापि तत्रैव भाव्यम् । इति सिद्धं कायप्रमाण आत्मा ॥

अथ च, त्वयात्मनां बहुत्वमिष्यते 'नानात्मानो यत्रस्थात्' इति वचनात् । ते च
व्यापकाः । ततस्तेषां प्रदीपप्रभामण्डलानामिव परस्परांशुवेधे तत्ताश्रितगुणाशुभकर्मणामपि
परस्पर सङ्करः स्यात् । तथा चैकस्य शुभकर्मणा अन्य सुखी भवेद्, इतरस्याशुभकर्मणा चान्यो
दुःखीत्यसमञ्जसमापद्यत । अन्यच्च, एकस्यैवामनः स्वोपात्तशुभकर्मविपाकेन सुखित्वं परोपा
जिताशुभकर्मविपाकसम्बन्धेन च दुःखित्वमिति युगपत्सुखदुःखसंवेदनप्रसङ्गः । अथ स्वावष्टम्भं
भोगायतनमाश्रित्यैव शुभाशुभयोर्भोगः तर्हि स्वोपाजितमप्यदृष्टं कथं भोगायतनाद् बहि
र्निष्क्रम्य बहुरूढं बलनादिकं करोति इति चिन्त्यमेतत् ॥

शङ्का—आमाका अदृष्ट नामका एक विशेष गण है । यह अदृष्ट उत्पन्न होनेवाले सब पदार्थोंमें
निमित्त कारण है और यह सबव्यापक है । अथवा इससे दूसरे तपोमें भी निश्चित स्थानमें रहनेवाले पुरुषोंके
भोगन योग्य सुवर्ण रत्न चन्दन तथा मन्त्री आदि कैसे प्राप्त हो सकते हैं ? यदि आमा सबव्यापक नहीं
होता तो आमाका अदृष्ट गण अथवा प्रवृत्ति नहीं कर सकता था । गुण गणोंको छोड़कर नहीं रहते
अतएव आमा सबव्यापक ही है । इस प्रकार आत्माके अदृष्ट गणको सबत्र देखनेसे आमाकी सबव्यापकता
सिद्ध होती है । समाधान—यह ठीक नहीं । क्योंकि अदृष्टके सर्वव्यापी होनेमें कोई प्रमाण नहीं है । यदि
कहो कि अग्निकी शिखाका ऊँचा जाना हवाका तिरछ बहना यह सब अदृष्टमें ही होता है अतएव अदृष्टका
साधक प्रमाण अवश्य है तो यह ठीक नहीं । क्योंकि अग्निका ऊँचा जाना और वायुका तिरछ बहना अदृष्टके
बलसे ही सिद्ध नहीं होता । कारण कि जैसे अग्निमें दहनशक्ति स्वभावसे ही है उसी तरह अग्निका ऊँचा
जाना भी स्वभावसे ही मानना चाहिये अदृष्टके बलसे नहीं । यदि कहो कि अग्निमें दहनशक्ति भी अदृष्टके
बलसे ही है तो फिर तोना लोकोकी सृष्टि भी अदृष्टको कारण मानना चाहिए फिर ईश्वरकी कल्पना
करनेसे कोई लाभ नहीं । अतएव आत्मा सबगत नहीं है क्योंकि आत्माके गुण सब जगह नहीं पाये जाते
यह हेतु असिद्ध नहीं है क्योंकि आत्माके गुण सब जगह नहीं उपलब्ध होते । तथा यह हेतु अनैकान्तिक भी
नहीं है क्योंकि यहाँ असबगत साध्यकी आमाके गुण सब जगह नहीं पाये जाते साधनके साथ व्याप्ति
ठीक बैठती है । यह हेतु विरुद्ध भी नहीं है क्योंकि आत्माके गुण सब जगह नहीं पाये जाते हेतु सब
गतव विपक्षसे अत्यन्त व्यावृत्त है । तथा आत्माके गुण बद्धि आदि शरीरमें ही उपलब्ध होते हैं अतएव
गुणी (आमा) को भी उसी स्थानमें रहना चाहिये । इससे सिद्ध होता है कि आत्मा शरीरके प्रमाण है ।

तथा वैशेषिकोंने आत्माका बहुत्व स्वीकार किया है । कहा भी है— प्रत्येक शरीरमें भिन्न भिन्न
आत्मा होनेसे आत्मा माना है । अतएव यदि ये माना आत्मा व्यापक हैं तो दीपकोंको प्रभाओंके परस्पर
सम्मिश्रणकी तरह आत्माके शब्द-अशुभ कर्मोंका भी परस्पर सम्मिश्रण हो जाना चाहिये । इसलिए आत्माको
नाना और व्यापक माननेसे आत्माके भिन्न भिन्न शब्द-अशुभ कर्मोंके एक दूसरेसे सम्मिलित हो जानपर एकके

आत्मना च सर्वगतत्वे एकैकस्य सृष्टिकर्तृत्वप्रसङ्गः । सर्वगतत्वेनेश्वरान्तरानुप्रवेशस्य सम्भावनीयत्वात् । ईश्वरस्य वा तदन्तरानुप्रवेशे तस्याप्यकर्तृत्वापत्तिः । न हि क्षीरनीरयोरन्वो न्यसम्बन्धे, एकतरस्य पानादिक्रियान्वयतरस्य न भवतीति युक्तं वक्तुम् । किञ्च, आत्मनः सर्वगतत्वे नरनारकादिपर्यायाणां युगपदनुभवानुवङ्गः । अथ भोगायतनाभ्युपगमाद् नात्र दोष इति चेत्, ननु स भोगायतनं सर्वात्मना अवष्टम्भीयाद्, एकदेशेन वा ? सर्वात्मना चेद्, अस्मदभिमतज्ञीकारः । एकदेशेन चेत्, सावयवत्वप्रसङ्गः । परिपूर्णभोगाभावश्च ॥

अथात्मनो व्यापकत्वाभावे दिग्देशान्तरवर्तिपरमाणुभिर्भुगपत्सयोगाभावाद् आद्यकर्माभावः, तदभावाद् अन्त्यसयोगस्य तन्निमित्तशरीरस्य, तेन तत्सम्बन्धस्य चाभावाद् अनुपाय सिद्धः सर्वदा सर्वेषां मोक्ष स्यात् । नैवम् । यद् येन संयुक्तं तदेव त प्रयुपसर्पतीति निवभा सम्भवत् । अयस्कान्तं प्रति अयसस्तेनासंयुक्तस्याप्याकर्षणोपलब्धे । अथासंयुक्तस्याप्याकर्षणे तच्छरीरारम्भ प्रत्येकमुखीभूतानां त्रिभुवनोदरविवरवर्तिपरमाणूनामुपसपण्यप्रसङ्गाद् न जाने तच्छरीरं क्विद्यमानं स्याद् इति चेत्, संयुक्तस्याप्याकर्षणे कथं स एव दोषो न भवेत् । आत्मनो व्यापकत्वेन सकलपरमाणूनां तेन संयोगात् । अथ तद्भावाविशेषेऽप्यदृष्टवशाद् विवक्षितशरीरोत्पादनानुगुणा नियता एव परमाणव उपसपन्ति । तदितरत्रापि तुल्यम् ॥

शुभ कर्मसे दूसरा सुखी और दूसरेके अशुभ कर्मसे दूसरा मनुष्य दुःखी हुआ करेगा । तथा एक ही आत्माके स्वयं उपाजित श्रम कर्मसे सुखी और दूसरसे उपाजित श्रम कर्मसे दुःखी होनेके कारण एक ही समयमें एक साथ सुख-दुःखका सबदन होना चाहिये । यदि कहो कि आत्मा अपन शरीरके आश्रित रहकर ही अपन शुभ अशुभ कर्मका फल भोगता है तो स्वयं उपाजन किया हुआ अदृष्ट शरीरसे बाहर निकल कर अग्निके ऊंचे ले जाने आदि कायको कैसे कर सकता है ? यह विचारणीय है । (इसलिए आत्माको अपन शरीरके आश्रित रह कर ही सुख-दुःखका भोग माननेसे आत्माका अदृष्ट शरीरके बाहर निकलकर अग्निको ऊंच जलान आदि कार्यको नहीं कर सकता । क्योंकि सुख-दुःखकी तरह अदृष्ट भी आत्माका ही गुण है ।)

तथा आत्माको सबव्यापक माननपर प्रत्येक आत्माको सृष्टिका कर्त्ता मानना चाहिये । फिर ईश्वरके सर्वव्यापक होनेसे नाना आत्माओं में भी ईश्वर व्यापक होकर रहेगा । अथवा नाना आत्माय सबव्यापक है इसलिये वे ईश्वर में भी व्यापक होकर रहेंगे इसलिए ईश्वरके कतवका अभाव हो जानका प्रसंग खड़ा हो जायेगा । जैसे दूध और पानीके मिल जानपर उनमेंसे एकका पान किया जा सकता है दूसरका पान नहीं किया जा सकता—ऐसा कहना युक्त नहीं है उसी प्रकार ईश्वर आत्मा दोनोंको सबव्यापक माननेसे दोनोंका परस्पर सम्मिश्रण होनेके कारण या तो आत्मा स्वयं सृष्टिका कर्त्ता होना चाहिए अथवा ईश्वर भी सृष्टिका कर्त्ता नहीं हो सकता । तथा आत्माको सबव्यापक माननपर मनुष्य नरक आदि पर्यायोंका एक ही साथ अनुभव होना चाहिए । यदि कहो कि आत्मा शरीर में रह कर ही उपभोग करता है इसलिये उक्त दोष ठीक नहीं है तो प्रश्न होता है कि आत्मा सम्पूर्ण रूपसे शरीर में व्याप्त है अथवा एक देशसे ? प्रथम पक्ष स्वीकार करनेसे हमारा ही मतकी स्वीकृति होगी क्योंकि हम भी आत्माको शरीरके परिमाण ही मानते हैं । यदि द्वितीय पक्ष स्वीकार करो तो सम्पूर्ण शरीर में न रहनेसे आत्माको अवयव सहित मानना चाहिये और आत्माके सावयव होनेसे वह पूर्ण रूपसे शरीरका भोग भी न कर सकेगा ।

शंका—आत्मा यदि व्यापक न हो तो अयं स्थानोम रहनेवाले परमाणुओंके साथ एक समयमें उसका संयोग न हो सकेगा अतएव आद्य-कर्मका अभाव होगा । आद्यकर्मके अभावसे अन्त्य-संयोगका भी अभाव होगा अन्त्य-संयोगके अभावसे अय-संयोगके निमित्त से उत्पन्न होनेवाले शरीरका अभाव होगा तथा शरीरका अभाव होनेसे शरीरका आत्माके साथ सम्बन्ध नहीं बन सकता अतएव सब जीवोंको बिना प्रयत्नके मोक्ष प्राप्त हो जायेगा । (भाव यह है कि वैशेषिक लोग अदृष्टसे युक्त आत्माके संयोगसे परमाणुओंमें क्रिया मानते हैं । परमाणुओंमें क्रिया होनेसे परमाणु आकाशके एक प्रदेशको छोड़ कर

अथवा सावयवसंज्ञितशरीरोत्पत्तिः, तथापि सावयवशरीरं प्रत्यक्षवचनमुपविशन्नात्मा सावयवः स्यात् । तथा चास्य पटादिवत् कार्यत्वप्रसङ्गः । कार्यत्वे चासी विजातीयैः सजातीयैर्वा कारणैरारभ्येत । न सावद्विजातीयैः तेषामनारम्भकत्वात् । न हि तन्तवो घटमारभन्ते । न च सजातीयैः । यत आत्मत्वाभिसम्बन्धादेव तेषां कारणानां सजातीयत्वम् । पार्थिवादि परमाणूनां विजातीयत्वात् । तथा चात्मभिरात्मा आरभ्यत इत्यायातम् । तथायुक्तम् । एकत्र शरीरेऽनेकात्मनामात्मारम्भकाणामसम्भवात् । सम्भवे वा प्रतिसंचानानुपपत्तिः । न हि अन्येन दृष्टमन्य प्रतिसन्धातुमर्हति अतिप्रसङ्गात् । तदारभ्यत्वे चास्य घटवदवयवक्रियासौ विभागात् संयोगविनाशाद् विनाशः स्यात् । तस्माद् व्यापक एवात्मा युज्यते । कायप्रमाणता यामुक्तदोषसद्भावादिति चेत् । न । सावयवत्वकायत्वयो कश्चिदात्म चभ्युपगमात् । तत्र सावयवत्वं तावद् असंख्येयप्रदेशात्मकत्वात् । तथा च द्रव्यालङ्कारकारः—“आकाशोऽपि सदेशः, सकृत्सर्वमूर्ताभिसम्बन्धाहत्वात्” इति । यद्यप्यवयवप्रदेशयोग्यवृत्त्यादिषु भेदोऽस्ति तथापि नात्र सूक्ष्मेक्षिका चिन्त्या । प्रदेशेष्ववयवव्यवहारात् । कायत्वं तु वक्ष्यामः ॥

(विभाग) दूसरे प्रदेशसे संयुक्त (संयोग) होते हैं । इस तरह आकाशके प्रदेशमें परमाणुओंके इकट्ठे होनेसे द्रव्यणक त्र्यणक आदि काय होते हैं । यदि आत्माको सबव्यापक न मानें तो उसका परमाणुओंके साथ सम्बन्ध न हो सकेगा इसलिए वह परमाणुओंमें कोई क्रिया नहीं कर सकती अतः क्रियाका अभाव होगा । क्रियाका अभाव होनेसे परमाणुका आकाशके प्रदेशोंसे विभाग और संयोग नहीं बन सकता इसलिये जिन द्रव्यणक त्र्यणक आदि अवयवोंका संयोग होनेसे शरीर बनता है उस अन्त्य-संयोगका भी अभाव होगा । अतएव अन्त्य संयोगसे होनेवाले शरीरका भी अभाव हो जाना चाहिये । तथा शरीरका अभाव ही मोक्ष है अतएव आत्माको सबव्यापक न माननेसे सब जीवोंको अनायास ही मोक्षकी प्राप्ति हो जायेगी ।) समाधान—यह ठीक नहीं । क्योंकि यह नियम नहीं कि जो जिसके साथ संयुक्त हो वह उसके प्रति आकर्षित होता ही हो । चम्बक और लोहेके परस्पर संयुक्त न होनेपर भी उनमें आकर्षण देखा जाता है । इसलिए जैसे लोहे और चम्बकका संयोग नहीं है फिर भी उनमें आकर्षण होता है वैसे ही आत्मा और परमाणुओंका संयोग न होनेपर भी आत्मा परमाणुओंको आकर्षित कर सकता है उसे सर्वव्यापक माननेकी आवश्यकता नहीं । शंका—यदि विना संयोगके भी आत्माका परमाणुओंके प्रति आकर्षण हो तो आत्माको बनानेवाले प्रत्येक मुखीभूत त्रिभुवनके उदरवर्ती परमाणुओंके प्रति आत्माका आकर्षण होनेसे न जाने आत्माको कितने महत् परिमाणवाला मानना होगा । समाधान—वैशेषिक लोगोंने मतमें आत्माके साथ संयुक्त पदार्थोंका आकर्षण माननेपर भी उक्त दोष बसा हो रहता है । क्योंकि आत्माके व्यापक होनेसे उसका सम्पूर्ण परमाणुओंके साथ सम्बन्ध रहता ही है । शंका—अदृष्टके बलसे शरीरके उत्पन्न करनेके अनुकूल नियत परमाणु ही आत्माके प्रति आकर्षित होते हैं । समाधान—लेकिन यही बात असंयुक्त परमाणुओंके साथ आत्माका सम्बन्ध माननेमें भी कही जा सकती है ।

शंका—शरीरकी उत्पत्ति चाहे संयुक्त परमाणुओंसे हो अथवा असंयुक्त परमाणुओंसे परन्तु शरीर अवयव सहित है । अतएव शरीरके प्रत्येक अवयवमें प्रवेश करनेसे आत्माको भी सावयव मानना चाहिये । जैसे पट आदि सावयव होनेसे कार्य हैं वैसे ही आत्माको भी सावयव होनेसे काय मानना चाहिये । तथा यदि आत्मा काय है तो वह सजातीय कारणोंसे बनती है अथवा विजातीय कारणोंसे ? आत्मा विजातीय कारणोंसे नहीं बन सकती क्योंकि विजातीय कारणोंसे कोई भी कार्य नहीं होता है उदाहरणके लिये तन्तुओंसे घड़ा नहीं बन सकता । आत्मा सजातीय कारणोंसे भी उत्पन्न नहीं हो सकती । क्योंकि पार्थिव आदि परमाणु विजातीय हैं इसलिये सजातीय कारण आत्माके सम्बन्धसे ही सजातीय कहे जा सकते हैं । अर्थात् जिन कारणोंसे आत्माका सम्बन्ध हो वे ही कारण आत्माके सजातीय हो सकते हैं । अतएव यह अर्थ निकला कि आत्माओंसे आत्मा उत्पन्न किया जाता है । परन्तु जैव जीवोंको यह मान्य नहीं है । क्योंकि एक ही

अन्तर्भावोऽपि कार्यस्वै घटादिवत्प्रतीतिरसिद्धसमानजातीयव्यवहारव्यवहारप्रसक्तिः । अत्र
 कथं अवयवविनिर्माणमन्ते, यथा तन्तुवत् पटमिति चेत् । न बाध्यम् । न खलु घटादावपि कार्य
 प्रतीतिरसिद्धसमानजातीयकपालसंयोगारभ्यत्वं दृष्टम् । कुम्भकारादिव्यापारान्विताद् मृत्ति
 पट्टात् प्रथममेव पृथुबुधोदराद्याकारस्यास्योत्पत्तिप्रतीतिः । द्रव्यस्य हि पूर्वाकारपरिस्थाने
 कोशराकारपरिणामः कायत्वम् । तच्च बहिरिवान्तरण्यनुभूयत एव तत्तत्तत्त्वात्मापि स्यात् कार्य ।
 न च पटादौ स्वावयवसंयोगपूर्वकार्यत्वोपलम्भात् सवन्न तथाभावो युक्तः । काष्ठे लोह
 केव्यस्योपलम्भाद् वज्रऽपि तथाभावप्रसङ्गात् । प्रमाणवाचनमुभयत्रापि तुल्यम् । न चोक्त-
 कक्षणकायत्वाभ्युपगमेऽप्यात्मनोऽनित्यत्वानुषङ्गात् प्रतिसंधानाभावोऽनुषङ्ग्यते । कथञ्चिद्
 नित्यत्वे सत्येवास्योपपद्यमानत्वात् । प्रतिसन्धानं हि यमहमद्राक्ष तमहं स्मरामीत्यादिरूपम् ।
 तथैकान्तनित्यत्वे कथमुपपद्यते । अवस्थाभेदात् । अन्या ह्यनुभवावस्था अन्या च स्मरणा
 वस्था । अवस्थाभेदे चावस्थावतोऽपि भेदादेकरूपत्वमते कथञ्चिदनित्यत्व मुक्त्यायात
 केन धार्यताम् ॥

शरीरमें अनेक आत्मायें एक आमाको उत्पन्न नहीं कर सकती । यदि अनेक आमायें एक आत्माको उत्पन्न
 करने लवें तो किसी पदार्थकी स्मृति न हो सकेगी । क्योंकि एक आमासे देख हुए पदार्थको दूसरा आमा
 स्मरण नहीं कर सकता । तथा आमा रूप सजातीय कारणोंसे आमाके उत्पन्न होनपर घटकी तरह आमाका
 अवयव क्रियासे विभाग होगा और इस प्रकार संयोगके नाश होनसे आमाका भी नाश हो जाना चाहिये ।
 अर्थात् जैसे घट रूप कायका अवयव क्रियासे विभाग होनेके कारण पदसंयोगका नाश होता है उसी तरह
 आत्मा रूप कायका भी अवयव क्रियासे विभाग होनपर संयोगका नाश हो जाना चाहिये । अतएव आमाको
 सत्तेरके परिमाण माननेमें अनेक दोष आते हैं । समाधान—यह कथन ठीक नहीं । क्योंकि हम लोग
 व्यावयवत्व और कायत्वको कथित रूपसे आमाका स्वीकार करते ही हैं । हम लोग आमाको असंख्य प्रदेशों
 मानते हैं इसलिये आत्माका सावयव है । द्रव्यालंकारके कर्त्ता कहते हैं— आकाश भी प्रदेश सहित है
 क्योंकि आकाशमें एक ही समयमें सम्पूर्ण मत पदार्थ रहते हैं । यद्यपि गंधहस्ति आदि ग्रन्थोंमें अवयव
 और प्रदेशोंमें भेद बताया गया है परन्तु यहाँ हम इस सूक्ष्म चर्चामें नहीं उतरते क्योंकि प्रदेशोंमें भी अवयवका
 व्यवहार होता है । आमाके कायत्वका आगे प्ररूपण करेंगे ।

शंका—आमाको काय माननेपर घटादिकी तरह आमाकी उत्पत्ति भी सजातीय अवयवोंसे माननी
 चाहिये । क्योंकि अवयव ही अवयवोंको उत्पन्न करते हैं जैसे तन्तु पटको उत्पन्न करते हैं वैसे ही आत्माकी
 भी अपन सजातीय अवयवोंसे उत्पत्ति माननी चाहिये । समाधान—यह ठीक नहीं । क्योंकि सजातीय दो
 कपालोंके संयोगसे घट आदि कायकी उत्पत्ति नहीं होती कारण कि कुम्हारके व्यापारसे यत् मिटटीके पिण्डसे
 दोनो कपालोंके उत्पन्न होनेके पहले ही माटे गाल और उदर आकारवाले घटका ज्ञान होता है । जिस समय
 कुम्हार मिटटीके पिण्डसे घड़ा बनानेको बैठता है उस समय मिटटीके पिण्डसे दो कपालोंकी उत्पत्ति हुए
 किन्ना ही मोट गोल आदि आकारवाले घटकी उत्पत्ति होता है । तथा द्रव्यक पहले आकारको छोड़कर दूसरा
 आकार धारण करनेको कायत्व कहते हैं । यह कायत्व जैसे घट आदिमें बाह्य रूपमें देखा जाता है वैसे ही
 आत्मामें अन्तरंग रूपमें देखा जाता है अतएव आत्मा भी कथित काय है । यदि कहें कि जैसे पटमें तन्तु
 रूप अवयवोंके संयोगसे पट आदि काय होते हैं वैसे ही सब पदार्थोंमें अवयवोंके संयोगसे ही काय होते हैं
 उसे यह ठीक नहीं । क्योंकि सब जगह एकसे नियम नहीं होते । उदाहरणके लिये लकड़ी लोहेसे खोदी जाती
 है परन्तु लकड़ी लोहेसे तैली खोदा जा सकता है । यदि कहें कि वज्रका लोहेसे खोदा जाना प्रयत्नसे बाधित है
 तो इसी तरह कपालोंके संयोगसे घटका उत्पन्न होना भी प्रयत्नसे बाधित है । तथा पूव आकार छोड़ कर
 उत्तर आकारको ग्रहण करने रूप कायत्वके आशयसे आत्माके अनित्य होनेसे स्मरणका अभाव नहीं हो
 सकना । ४ क्योंकि उत्पन्नके कथनित्य अनित्य सामनेपर भी स्मरणकी शक्ति होती है । जो मन देखा उसे स्मरण

अथात्मनः शरीरपरिमाणत्वे मूर्तत्वानुपपत्त्या शरीरेऽनुभवेशो न स्याद्, सर्वे मूर्तस्यानु प्रवेशनिरोधश्च । ततो निरात्मकमेवास्ति शरीरं प्राप्नोतीति चेत्, किमिव मूर्तत्वं नाम । असर्वगतद्रव्यपरिमाणत्वं रूपादिमत्त्वं वा ? तत्र नाहं पक्षो बोधात्, समतत्वात् । द्वितीयं स्वयुक्तः, वाच्यभावात् । नहि सदसवगतं तद् नियमेन रूपादिमदित्यविनाभावोऽस्ति । मनसोऽसवगतत्वेऽपि भवन्मते तदसम्भवात् । आकाशकालविगात्मना सर्वगतत्वं परममदित्यै सर्वसंयोगिसमानदर्शित्वं चेयुक्तत्वाद् मनसो वैधर्म्यात्, सवगतत्वेन प्रतिषेधनात् । अतो नात्मनः शरीरेऽनुप्रवेशानुपपत्तिः येन निरात्मकं तत् स्यात् । असवगतद्रव्यपरिमाणलक्षण-मूर्तत्वस्य मनोवत् प्रवेशप्रतिषेधकत्वात् । रूपादिमत्त्वलक्षणमूर्तत्वोपेतत्वापि जलादेवालुका दाबानुप्रवेशो न निषिध्यते आत्मनस्तु तद्विहितस्यापि तन्नासौ प्रतिषिध्यत इति महश्चिन्म ॥

अथात्मनः कायपरिमाणत्वे बालशरीरपरिमाणस्य सतो युवशरीरपरिमाणस्वीकार-कथं स्यात् । किं तत्परिमाणत्वागात् तदपरियागाद् वा ? परित्यागात् चेत् तदा शरीरवत् तस्यानियत्वप्रसङ्गात् परलोककायभावानुपपन्नं । अथापरियागात्, तत्र । पृथक्परिमाणपरित्यागो शरीरवत् तस्योत्तरपरिमाणोत्पत्त्यनुपपत्तः । तदयुक्तम् । युवशरीरपरिमाणावस्थायामात्मनो बालशरीरपरिमाणपरियागे सवस्था विनाशासम्भवात् विफणावस्थोत्पादः सर्पवत् । इति कथं परलोकाभावोऽनुपपद्यते । पयायतस्तस्थानियत्वेऽपि न्यतो नियत्वात् ॥

करता हँ यह स्मरण आमाको एकान्त निय माननपर नही बन सकता क्योंकि अनुभवकी अवस्था स्मरणकी अवस्थाम भिन्न ह । तथा अवस्थाक भिन्न होनमे अवस्थावाले आमाभ भी बंद मानना चाहिय । अतएव आमाको एकांत निय नही कहा जा सकता । उसे कथंचिन नित्य और कथंचित अनित्य मानना हो युक्तियुक्ति है ।

शका—आमाका शरीरके परिणाम माननपर आमाको मत मानना चाहिये अतएव आत्मा मूल शरीरम प्रवेश न कर सकेगी क्योंकि मत मतम प्रवेश नही कर सकता । अतएव समस्त शरीर आमासे रहित हो जायेगा । समाधान—आप शरीर परिमाण का (असवगत) मत कहते हैं अथवा रूपादि धारण करनेकी मूर्त कहते ह ? प्रथम पक्ष हम स्वयं स्वीकार करते हैं । तथा रूपादि धारण करनेकी शरीर परिमाणके साथ व्याप्ति नही ह इसलिय दूसरा पक्ष भी ठीक नही । क्योंकि जो असवगत है अर्थात् शरीरके परिमाण है वह रूपादिसे युक्त नही होता क्योंकि मनक शरीर परिमाण होनेपर भी वह आपके मतम रूपादि से युक्त नही ह । आप लोगाने आकाश काल दिक् और आत्माको सवगत परम महान और सब मत द्रव्यों के संयोगका धारक कह कर मनको अव्यापक सिद्ध किया ह । अतएव आमाका शरीरम प्रवेश करना असिद्ध नही ह जिससे शरीरको आमासे रहित कहा जा सके । क्या कि असवगत मनकी तरह शरीर परिमाण मत आत्मा भी शरीरमें प्रवेश कर सकता है । अतएव जैसे वषट्किके अनुसार मत मन मत शरीरम प्रवेश कर सकता ह वैसे ही हमार मतम मत आमा भी मत शरीरम प्रवेश कर सकती है । तथा रूपादिसे युक्त जल आदि मूल पदार्थ मूल बालका आदिम प्रवेश करते देख ही जाते ह फिर रूपादिसे रहित आमा मूल शरीरमें न प्रवेश कर सके यह एक महान आश्चर्य ही होगा ।

शका—आत्माको शरीरके परिमाण स्वीकार करनेम बालकका शरीर युवाके शरीरम कसे बदल सकता है ? हम पूछते हैं कि बालकके शरीरके परिमाणको छोड़कर युवाका शरीर बनता है अथवा पक्ष परिणामको बिना छोड़ ही उत्तर शरीरका परिमाण बन जाता ह ? प्रथम पक्षमें शरीरकी तरह आमाको भी अनित्य होना चाहिये तथा आत्माके अनित्य होनेपर परलोक आदि भी नही बन सकता । द्वितीय पक्षमे

१ सर्वमतसमोन्नित्वम् । २ इत्यन्तारहितत्वम् । ३ सवर्षा मूर्तद्रव्याणां आकाश समानो देश एक आकार इत्यर्थः । एवं दिशादिष्वपि आकाशेयः । यद्यपि आकाशस्यैकं सवसंयोगिनामाधारो न भवति, इत्यस्य अविषयत्वेऽप्यत्रात्मनः । तथापि सर्वसंयोगिसंयोगाधारमूर्तत्वाद्रूपकारेण सवसंयोगिनामप्याधार उच्यते ॥

आत्मानोऽपि परिमाणस्य तत्त्वज्ञाने खण्डनप्रसङ्गः, इति चेत्, कः किमाह शरीरस्य खण्डने कथंचित् तत्त्वज्ञानस्योपलब्धत्वात् । शरीरसम्बद्धात्मप्रदेशोभ्यो हि कतिपयात्मप्रदेशानां खण्डितशरीरप्रदेशेऽवस्थानादात्मनः खण्डनम् । तथात्र विद्यत एव । अन्यथा शरीरात् पृथग-
भूतव्यवस्थस्य कम्पोपलब्धिन स्यात् । न च खण्डितावयवानुप्रविष्टस्यात्मप्रदेशस्य पृथगात्म-
त्वप्रसङ्गः, तत्रैवानुप्रवेशात् । न चैकत्र सतानेऽनेके आत्मानः । अनेकाथप्रतिभासिज्ञानाया-
नेकप्रमायाधारतया प्रतिभासाभावप्रसङ्गात् । शरीरान्तरव्यवस्थितानेकज्ञानावसेचार्थसंवि-
त्तिवत् ॥

कथं खण्डितावयवयोः संबन्धनं पश्चाद् इति चेत् एकान्तेन धेवानभ्युपगमात् । पद्माना-
मस्तुवत् धेवस्यापि स्वीकारात् । तथाभूतादृष्टत्वात् तत्संबन्धनमविहृदमेवेति तनुपरिमाण-
एवमाङ्गीकृतव्यं, न व्यापकः । तथा च आत्मा व्यापको न भवति, चेतनत्वात् यत् व्यापक न
तत् चेतनम्, यथा 'योम, चेतनश्चात्मा, तस्माद् न व्यापकः' । अव्यापकत्वं चास्य तत्रैवोपल-

शरीरके पहले परिमाणको छोड़ बिना उत्तर परिमाणकी उत्पत्ति कैसे हो सकती है ? समाधान—यह ठीक
नहीं । क्योंकि बालकका शरीर छोड़ कर युवा शरीर प्राप्त करते समय आत्माका सबथा विनाश नहीं होता ।
जैसे फण सहित अवस्थाको छोड़कर फण रहित अवस्थाको प्राप्त करते समय सपकी आत्माका सबथा विनाश
नहीं होता उसी तरह बाल शरीरसे युवा शरीरकी अवस्था प्राप्त करते समय आत्माका नाश नहीं होता ।
अतएव आत्माको शरीर-परिमाण माननपर परलोक आदिका अभाव नहीं हो सकता । क्योंकि पर्यायकी
अपेक्षासे अनित्य होने पर भी द्रव्यकी अपेक्षामें आत्मा निय है ।

शका—आमाको शरीर-परिमाण माननपर शरीरके नाश होनेमें आमाका भी नाश हो जाना चाहिय ।
समाधान—आप यह क्या कहते हैं शरीरके नाश होनेपर आमाका कथंचित नाश हमन स्वयं स्वीकार
किया है । क्योंकि शरीरमें सम्बद्ध आत्मप्रदेशोंमें कुछ आत्मप्रदेशोंके खण्डित शरीरमें रहनकी अपेक्षासे आमाका
नाश होता ही है । यदि इस अपेक्षासे आमाका नाश न माना जाय तो शरीरके तलवार आदिसे काट जानेपर
शरीरसे भिन्न अवयवोंमें कम्पन की उपलब्धि नहीं होनी चाहिय । परन्तु जिस समय पूरा शरीरसे कुछ अवयव
कट कर अलग हो जाते हैं उस समय उन अवयवोंमें कम्पन आदि क्रिया होती है (जैन मायताके अनुसार
इन कम्पन अवयवोंमें आमाके कुछ प्रदेश रहते हैं इसीलिये यह क्रिया होती है) अतएव आमा नाशमान भी
है । शका—शरीरके खण्डित अवयवोंमें आमाके प्रदेशोंको स्वीकार करनेसे खण्डित अवयवोंमें भिन्न आमा
मानना चाहिय । समाधान—यह बात नहीं है । क्योंकि खण्डित अवयवोंमें रहनवाले आमाके प्रदेश फिरसे
पहले शरीरमें ही लौट आते हैं । तथा एक स्थानमें अनेक आमा नहीं बन सकत अन्यथा अनेक पदार्थोंका
निश्चय करानेवाली तन्त्र आदि इन्द्रियोंसे उपलब्ध होनेवाले ज्ञानको एक ज्ञाता रूप आत्माके आधारसे पदार्थोंका
निश्चय न हो सकेगा । इसलिये एक शरीरमें अनेक आमा माननेपर जिस रूपको शरीरके नेत्र रूप अवयवोंमें
स्थित आत्मा देखता है उसका निश्चय तन्त्रस्थ आमाको ही होना चाहिये कानकी आमाको नहीं । फिर
एक ज्ञाताके आधारसे प्रत्येक आमा में देवता है म सुधता है इस प्रकारका निश्चित ज्ञान नहीं हो
सकता ।

शका—आमाके अवयव खण्डित हो जानेपर वे बादमें एक कैसे हो जाते हैं ? समाधान—हम
लोग आत्माके प्रदेशोंका सबथा उच्छ नहीं मानते । हमारे मतमें कमलकी डण्डीके तन्तुओंकी तरह आमाका
उच्छेद स्वीकार किया गया है । जिस प्रकार कमलकी नालके टुकड़े करनेपर टटे हुए तन्तु फिरसे आकर मिल
जाते हैं वैसे ही शरीरके खण्डित होनेपर खण्डित आत्माके प्रदेश फिरसे पहले आत्माके प्रदेशोंसे आकर मिल
जाते हैं । इन आत्माके प्रदेशोंका मिल जाना अण्डके बलसे सम्भव है इसलिए आत्माको व्यापक न मानकर
शरीर-परिमाण ही मानना चाहिये । तथा चेतन होनेसे आत्मा व्यापक नहीं है । जो व्यापक है वह चेतन
नहीं है जैसे आकाश । आत्मा चेतन है इसलिये वह व्यापक नहीं है । आत्माके अव्यापक होनेपर 'अहो

अन्तर्गतमूलानाम् सिद्धाः कालावसानात् । तत्पुनरवस्थस्य साध्यकेवलसमुद्घातकस्याप्यसिद्धता
न्यूनमपि तत्पुनरवस्थस्य कालावसानादित्येवमात्मनः सर्वव्यापकत्वम्, यत् कदाचित्कम्, इति
न तत्र व्यवहारः । स्वाहादमन्त्रकवचान्मुषिटाला च लेहसविभीषिकाभ्यो भयम् ॥ इति
कण्वार्कः ॥ ९ ॥

जिसके गुण पाये जाते हैं हेतुसे आत्मा शरीर-परिमाण ही सिद्ध होती है । तथा केवलीके समुद्घात दशमें
आठ समयमें चौदह राजू परिमाण तीन लोकमें व्याप्त होनेकी अपेक्षा जो अरमाको व्यापक कहा है वह कभी
कभी होता है नियमित रूपसे नहीं इसलिये यहाँ पर समुद्घात दशमें आत्माके व्यापक होनेसे व्यभिचार नहीं
आता । (मल शरीरको न छोड़ कर आत्माके प्रदेशोंके बाहर निकलनेको समुद्घात कहते हैं । यह समुद्घात
वेदना कषाय मारणातिक तजस विक्रिया आहारक और केवलीके भेदसे सात प्रकारका है । (१) तीव्र
वेदना होनेके समय मूल शरीरको न छोड़ कर आत्माके प्रदेशोंके बाहर जानेको वेदनासमुद्घात कहते हैं ।
(२) तीव्र कषायके उदयसे दूसरका नाश करनेके लिये मल शरीरको बिना छोड़ आत्माके प्रदेशोंके बाहर
निकलनेको कषायसमुद्घात कहते हैं । (३) जिस स्थानमें आयुका बच किया हो मरनेके अन्तिम समय उस
स्थानके प्रदेशोंको स्पष्ट करनेके लिये मल शरीरको न छोड़ कर आत्माके प्रदेशोंके बाहर निकलनेको मारणा
तिवसमुद्घात कहते हैं । (४) तजससमुद्घात शभ और अशभके भेदसे दो प्रकारका होता है । जीवोंको किसी
व्याधि अथवा दुर्भिक्षसे पीड़ित देखकर मल शरीरको न छोड़ मनियोंके शरीरसे बाहर भोजन लम्ब मलमाम्रम
सूयगुलके अमल्ययभाग अग्रभागम नौ योजन शभ आकृति वाले पतङ्के बाहर निकल कर जानेको शभ
तजससमुद्घात कहते हैं । यह पुतला व्याधि दुर्भिक्ष आदिको नष्ट करके वापिस लौट आता है । किसी प्रकार
के अपन अनिष्टको देखकर क्रोधके कारण मल शरीरके बिना छोड़ ही मनियोंके शरीरसे उक्त परिमाणवाले
अशभ पुतलके बाहर निकल कर जानको अशभ-तजससमुद्घात कहते हैं । यह अशभ पुतला अपनी अनिष्ट
वस्तुको नष्ट करके मुनिके साथ स्वयं भी भस्म हो जाता है । द्वीपायन मनिने अशभ तजससमुद्घात किया
था । (५) मल शरीरको न छोड़ कर किसी प्रकारकी विक्रिया करनेके लिय आत्माके प्रदेशोंके बाहर जानको
विक्रियासमुद्घात कहते हैं । (६) ऋद्धिघारी मुनियोंको किसी प्रकारकी तत्त्वसम्बन्धी शका होनेपर उनके
मल शरीरको बिना छोड़े शुद्ध स्फटिकके आकार एक हाथके बराबर पुतलका मस्तकके बीचसे निकलकर शंकाकी
निवृत्तिके लिये केवली भगवान्के पास जाना आहारकसमुद्घात है । यह पुतला अन्तमुहूर्तमें केवलीके पास
पहुँच जाता है और शकाकी निवृत्ति होनेपर अपन स्थानको लौट आता है । (७) वेदनीय कर्मके अधिक
रहनेपर और आयु कर्मके कम रह जानेपर आयु कमको बिना भोगे ही आय और वेदनीय कर्मके बराबर करनेके
लिये आत्मप्रदेशोंका समस्त लोकमें व्याप्त हो जाना केवलीसमुद्घात है । वेदना कषाय मारणातिक तजस
विक्रियक और आहारक समुद्घातमें छह समय (लोकप्रकाश आदि श्वेताम्बर शास्त्रोंमें इनका समय अन्तमुहूर्त

१ हतेगमिक्रियात्वा सभूयात्मप्रदेशाना च बहिरुद्गमन समुद्घात । स सप्तविध । वेदनाकषायमारणा
तिकतेजोविक्रियाऽहारकेवलविषयभेदात् । वेदनीयस्य बहुत्वाद् पञ्चाश्वायुषो नाभोगपूर्वकमायु समकरणाय
द्रव्यस्वभावत्वात् सुराद्रयस्य फेनवेगदुद्बुदाविर्भावोपशमनबहुत्वात्प्रदेशाना बहिः समुद्घातन केवलिसमु
द्घात । केवलिसमुद्घात अष्टसमयिक । दंडकपाटप्रतरलोकपूरणानि चतुष समयष पुन प्रतरकपाटदण्ड
स्वशरीरानुप्रवेशादवतुर्ष इति । राजवार्तिके पृ ५३

२ उन्मिषदलेकमरवडयसचयसणिहो हवे लोभो ।

अदुदयो मुरजसमो श्रीहृदयज्ज्वलो सन्धो ॥

छाया-उदुदयलोकमुरजज्वलज्वलसन्धो अवेदु लोक ।

अधीन्य मुरजसम चतुर्दशरज्ज्वलय सन्धो ॥

त्रिलोकधारे १-६

कैवलीसमुद्घातमें आठ समय लगते हैं। कैवलीसमुद्घातमें पहल बार सनयोमें आत्माके शक्ति ब्रह्मसे बंध कपाट प्रस्तर (सन्धान—लोकप्रकाश) और लोकपूर्ण होते हैं तथा बादमें प्रस्तर (सन्धान) कपाट और दण्ड-परिमाण होकर अपने स्थानको छोड़ जाते हैं। वहाँ कैवलीसमुद्घात अवस्थामें ही आत्माको सर्वव्यापक कहा है।) स्याद्वाच्य रूपी मन्त्रके कवचसे अवगुण्ठित हम लोगो को इस प्रकार की विभीषिकाओका भय नहीं है। यह श्लोकका अर्थ है।

भाषार्थ—इस श्लोकमें आत्माके सर्वव्यापकत्वका खडन किया गया है। अनुमान—जहाँ जिस वस्तुके गुण पाये जाते हैं वह वस्तु उसी जगह उपलब्ध होती है जैसे जहाँ घटके रूपादि गुण पाये जाते हैं वही पर घट उपलब्ध होता है।

शंका—पुष्पके एक स्थानमें रहनपर भी उसकी गंध दूसरे स्थानमें भी दवा जाती है। समाधान—दूर देशमें पाये जानेवाली गंध पुष्पका गुण नहीं है पण्यम रहनवाले गंध पुद्गल ही उड़कर हमारी नाक तक आता है।

शंका—मन्त्र आदि दूर स्थानमें भी मारण उपादन आदि क्रिया करते हैं। समाधान—मारण उपादान मन्त्रवा गण नहीं है परन्तु मन्त्रके अधिष्ठाता देव ही मारण आदि क्रिया करनेमें समर्थ होते हैं। इसलिए आत्मा व्यापक नहीं है क्योंकि आत्माके गण मन्त्र उपरान्त नहीं होते। जिसके गण सबत्र उपलब्ध नहीं होते वह व्यापक नहीं होता जैसे घटके गुण सबत्र उपलब्ध नहीं होते सलि घट व्यापक नहीं है। आत्माके गुण भी सबत्र नहीं पाये जाते इसलिए आत्मा भी व्यापक नहीं है। आकाश व्यापक है इसलिये आकाशके गण सबत्र पाये जाते हैं।

शंका—अदृष्ट आत्माका गण है। यह अदृष्ट दूर स्थानमें भी क्रिया करता है। यदि आत्माको सब व्यापक न मान तो अदृष्ट दूर देशमें क्रिया नहीं कर सकता। समाधान—अदृष्टके माननकी कार्य आवश्यक कहा नहीं है। अदृष्टकी सिद्धि हम कोई प्रमाण भी नहीं मिलता। अग्निकी शिवाका ऊँचा जाना आदि काय वस्तुओंके स्वभावमें ही होते हैं। यदि अदृष्टसे सब काय होन लग तो फिर ईश्वरकी भी कोई आवश्यकता न रहे। तथा आत्माको सर्वव्यापक मानकर उसे नाना स्वीकार करनेमें आत्माओंमें परस्पर भिन्नता हो जानी चाहिये और एक आत्माका सुख दूसरी आत्माको उपभोग करना चाहिये। तथा सर्वव्यापक आत्माको ईश्वरकी आत्मामें प्रवेश करना चाहिए इसलिए या तो ईश्वर भी सृष्टिकर्ता न रहेगा अथवा आत्मा भी सृष्टिकर्ता हो जायगा।

शंका—यदि आत्माको व्यापक न मान तो आत्मा अन्न दूसरे जन्मके शरीरके यो य परमाणुओंको अपनी ओर कैम आकर्षित कर सकता ? यदि किसी तरह वह अपने शरीरके यो य परमाणुओंको आकर्षित कर भी ले तो भी आत्मा शरीर-परिमाण ही ठहरेगा इसलिए आत्माको सावयव होनास काय (अन्तिम) मानना चाहिये। समाधान—जैन लोग आत्माका सावयव मानते हैं इसलिए आत्मा परमाणु भी होता है। हम लोग किसी भी पदार्थको एक-एक नियम नहीं मानते।

शंका—यदि आत्मा शरीरपरिमाण है तो वह शरीरमें प्रवेश नहीं कर सकता क्योंकि एक अत पदार्थका दूसरे अत पदार्थमें प्रवेश नहीं हो सकता। समाधान—मूलवसे यदि आप लोगोका अभिप्राय रूपादिको धारण करनेवालेसे है तो हम लोग आत्माका रूप आदिसे युक्त नहीं मानते। हाँ यदि व्यापकत्व को आप लोग मूल कहते हैं तो हम आत्माको अवश्य शरीर-परिमाण मानते हैं। अतएव जैनसिद्धान्त के अनुसार आत्मा द्रव्यकी अपेक्षा नित्य है आर पर्यायकी अपेक्षा अनित्य।

वैशेषिकनैयायिकों का यह समानतन्त्रत्वादीलुक्कमते शिष्ये यौगमयमपि क्षिप्रमेवा वक्ष्यम् । पदार्थेषु च तद्वोरपि न तुल्यं प्रतिपत्तिरिति सांप्रतमभ्यासप्रतिपादितपदार्थानां सर्वेषां चतुर्थपुरुषार्थं प्रत्यसाधकतमत्वे बाधेऽपि तदन्तर्वातिनां छलजातिनिग्रहस्थानानां परोपन्यासनिरासमात्रफलतया अत्यन्तमनुपादेयत्वात् तदुपदेशादुर्वैराग्यमुपहृत्स्नाह—

स्वयं विवादग्रहिले वितण्डापाण्डित्यकण्डलमुखे जनेऽस्मिन् ।

मायोपदेशात् परमं भिन्दन्नहो विरक्तो मुनिरन्यदीय ॥१०॥

अन्ये—अविज्ञातत्वदाज्ञासारतयाऽनुपादेयनामान परे तेषामयं शस्त्रत्वेन सम्बन्धी अन्यदीयो मुनिः अक्षपादशृणुः अहो विरक्त—अहो वैराग्यवान् । अहो इत्युपहासगर्भमाश्रयं सूचयति । अन्यदीय इत्यत्र ईयकारके इति बोध्यम् । किं कुबन्धियाह । परमं भिन्दन्—जातावेकवचनप्रयोगात् परमर्माणि व्यथयन् । “बहुमिरात्मप्रदेशैरधिष्ठिता देहावयवा ममाणि” इति पारिभाषिकी संज्ञा । तत् उपचारात् साध्यस्वतस्त्वसाधनायभिचरितया प्राप्यभूत साधनोपयासोऽपि ममैव मम । कस्मात् तद्विन्दन् मायोपदेशाद्धतो माया—परवचनम्, तस्या उपदेश छलजातिनिग्रहस्थानलक्षणपन्थात्रयप्ररूपणद्वारेण शिष्ये य प्रतिपादनं तस्मात् गुणादस्त्रियां न वा व्यनेन हतौ तृतीयाप्रमङ्ग पञ्चमी । कस्मिन् विषये मायामयमुपविष्टवान् इत्याह । अस्मिन् प्रत्यक्षोपलक्ष्यमाणे जने—तस्वातस्त्वबिमिश्रिमुखतया प्राकृतप्राये लोके । कथम्भूते स्वयम्—आ मना परोपदेशनिरपेक्षमेव, विवादग्रहिले—विरुद्ध—परस्परलक्ष्यीकृतपक्षा-भिक्षेपवत् बाधो—वचनाप यासां विवाद । तथा च भगवान् हरिभद्रसूरि—

‘लघिख्यायथिना तु स्याद् दु स्थितेनामहामना ।

छलजातिप्रधानो य स विवाद् इति स्मृत ३ ॥

तेन ग्रहिल इव—ग्रहणहीन इव । तत्र यथा महान्प्रस्मारपरवशं पुरुषो यत्किञ्चनप्रलापी स्याद् एवमयमपि जन इति भावः । तथा वितण्डा—प्रतिपक्षस्थापनाहीन वाक्यम् । वितण्डयते आहन्यतेऽनया प्रतिपक्षसाधनमिति युक्तम् । अभ्युपेत्य पक्ष या न स्थापयति स वैतण्डिक

वैशेषिक और नैयायिकों के सिद्धांत प्रायः एकसे ही हैं इसलिये वैशेषिकों के सिद्धान्तोंका खण्डन होनेसे नैयायिकों के सिद्धांतोंका भी खंडन हो गया समझना चाहिये । वैशेषिक और नैयायिक लोग पदार्थोंको विश्व प्रकारसे स्वीकार करते हैं । अतएव यद्यपि अक्षपादन्तरा प्रतिपादित सम्पूर्ण पदार्थ मोक्षके कारण नहीं हैं फिर भी उन पदार्थोंमें गंभीर केवल दूसरेके कथनका तिरस्कार करनेवाले छल जाति और निग्रहस्थान नामक पदार्थ सबथा त्याज्य हैं इसलिये छल जाति और निग्रहस्थानके उपदेशोंके बराबरका उपहास करते हुए कहत हैं—

श्लोकाथ—आश्चर्य है कि स्वयं ही विवाद रूपी पिशाच जकड़े हुए वितण्डा रूप पाण्डित्यसे महको खुजलाते हुए तथा छल जाति और निग्रहस्थानके उपदेशसे दूसरोंके निर्दोष हेतुओंका खण्डन करने वाले मुनि वीतराग समझे जाते हैं ।

व्याख्या—अस्मिन् स्वयं विवादग्रहिले वितण्डापाण्डित्यकण्डलमुखे जन मायोपदेशात् परमं भिन्दन् अन्यदीय मुनिः अहो विरक्त—भूत पिशाच आदिके वशीभूत हुए पुरुषोंकी तरह स्वयं दूसरोंके उपदेशके बिना ही विवाद [दूसरेके मतको खण्डन करनेवाला बचन । हरिभद्रसूरिन कहा है—

लाभ और ह्यातिके चाहनेवाले कल्पित और नीच लाभ छल और जातिसे युक्त जो कुछ कथन करते हैं वह विवाद है ।] से प्रसिद्ध तथा वितण्डा [जिससे प्रतिपक्ष अर्थात् अपने पक्षमें प्रतिवादीद्वारा दिये हुए

प्रत्युपपत्तेः इति भाष्यकारोक्तम् । कण्डूस्तत्परामृष्टतत्वात्तत्रविचारं मौल्यं वितण्डा । तत्र
 पञ्चाग्निकण्डूम्-अधिकं कौशलं, तेन कण्डूत्वं मुखं लभ्यं यस्य स तथा तस्मिन् । कण्डू-सर्वम्,
 कण्डूरत्वास्तीति कण्डूलम्, सिन्ध्यादिवाद् यत्तदर्थो लभ्यतय । यथा किलान्तर्हृत्यमकृति-
 कृतलभित्वा कण्डूविं निरोद्धुमपारयन् पुरुषो व्याकुलता कलयति, एव तन्मुखसपि वितण्डा-
 योपहित्येनासं बद्धप्रलापचापलमाकलयत् कण्डूलमित्युपचयते ॥

एष च स्वरसत एष म्बस्वाभिमतव्यवस्थापनाविसंस्थुलो वैतण्डिकलोकः । तत्र च
स्वरमात्रभूतपुरुषविशेषपरिकल्पितस्य चक्षुस्त्रयचरवर्णचरचनोपदेशश्चेत् सहाय्य समजनि तदा
इति एष ज्वालाकलापजटिले प्रज्वलति हुताशन इव कृतो घृताहुतिप्रक्षेप इति । तैश्च भवामि
भस्मिन्निर्वाग्भिरेतादृशोपदेशदानमपि तस्य मुने कारुणिकत्वकाटावारोवितम् । तथा चाहु —

दुःशिक्षितकुतर्काश्लेषबाचालितानना ।

शक्याः किमन्यथा जेतुं वितण्डाटोपमण्डिता ॥१॥

गलानुगतिको लोकः कुमार्गं तत्प्रतारितः ।

मा गदिति छलादीनि प्राह कारुणिको मुनि " ॥२॥

काव्यकृत्त्वं च वैराग्याद् न भिद्यते । ततो युक्तमुक्तम् अहो विरक्त इति स्तुतिकारेणो
नृहासवचनम् ॥

अथ मायोपदेशादिति सूचनासूत्र वितयते । अक्षपादमते किल षोडशपदाया ।
 “प्रमाणप्रमेयसशयप्रयोजनहृष्टान्ताव्यवहतकनिष्ठयवाद्जल्पवितण्डाह्वाभासच्छलजातिनिग्रह
 स्थानानां तत्त्वज्ञानाद् निश्चयसाधिगमः इति वचनात् । न चैतेषां यस्तानां समस्तानां वा

सोषोंका खण्डन कर अपने पक्षका स्थापन न किया जा सके। 'यायवार्तिक' कहा है— अपन पक्षको स्वीकार कर के जो स्वपक्षको स्थापित नहीं कर सकता उसे वतण्डिक कहत ह। वास्तवम तत्त्व अतः वका विचार न कर मौल्यको ही वितण्डा कहा है] रूप पाण्डित्यसे असम्बद्ध प्रलाप करनवाले तत्व और अतत्त्वके विचारसे बहिमत्त्व छल जाति और निग्रहस्थानका उपदेश देकर दूसरोके निर्दोष हेतुओंका खण्डन करनेवाले आपकी आज्ञासे नाह्य ऐसे अभ्रपाद ऋषि आश्रय्य ह कि वीतराग कह जात हैं।

यदि अपन मतको स्थापित करनेके लिए आतुर बतपिष्टक लोगोको परम आप्त कहे जानवाटे पुरुषोके द्वारा दूसरोकी बचना करनवाले बचनोका उपदेश दिया जाय तो वह जलती हुई अग्निम धोकी आहुतिका काम देता है । ससारम आनन्द माननेवाले बादियोने इस प्रकारका उपदेश करनवाले मनि भी कारुणिक बताया है । उन लोगोने कहा ह—

कुतर्कसे बाधालित वितण्डावादी छल आदिके बिना नही जीत जा सकते ॥१॥

लोग एक दूसरेके पीछे चलनवाले होते हैं। इसलिये कुतार्किकोंसे ठगाने जाकर लोग उनका अनुकरण न करने लग जायें अतएव कारुणिक भक्ति न छल आदि का उपदेश किया है। ॥२॥

कल्याण और वरानस्य अलग अलग नहीं हैं। अतएव स्तुतिकारने अहो विरक्त ऐसा कर्म कर जो संप्रदासवचन का प्रयोग किया है वह ठीक है।

१ उद्योतकरविरचितन्यायवास्तिकै १११ ।

२ भवाभिनन्दी—

असारोऽप्येष ससारं सारवानिव लक्ष्यते ।

वर्षिदुग्धाम्बुताम्बुलपुष्पपण्याङ्गनादिभि ॥

इत्यादिवचन संसारामिनन्दनशील ।

६ गीतमन्त्रे १-१-१

अविनाशी निमित्तवैसावाप्तितुः । न ह्येकेनैव क्रियाविरहितेन ज्ञानमात्रेण युक्तिर्वृत्तिरसी ।
असत्त्वज्ञानमात्रेणैव । विषयवैकल्यकारणेन प्रतीतिरन्यत्र प्राप्तिरसि ॥

अथ चाचर्यं न ह्येतु चर्यं क्रिया प्रतिहिषाम्, किन्तु तत्त्वज्ञानपूर्विकाया एव तत्त्वा-
युक्तिहेतुत्वमिति ज्ञानार्थं तत्त्वज्ञानाद् नि.ब्रह्मसाधिवाम इति मन् इति । न ह्यमीनां संहते अपि
ज्ञानार्थं युक्तिप्रतिहेतुभूते । वितथत्वात् तज्ज्ञानक्रिययो । न च वितथत्वमसिद्धम् । विचार्य
माणानां चोद्यज्ञानामपि तत्त्वाभासत्वात् । तथाहि तै प्रमाणस्य तावद् लक्षणमित्थं सूत्रितम्—
“अर्थोपलब्धिहेतु प्रमाणम्” इति । एतच्च न विचारसद्वम् । यतोऽर्थोपलब्धौ हेतुत्वं यदि
निमित्तत्वमात्रं, तत्सर्वकारकसाधारणमिति कर्तृकर्मदेरपि प्रमाणत्वप्रसङ्गः । अथ कर्तृकर्मोपि
विलक्षण हेतुशब्देन करणमेव विषयित तर्हि तज्ज्ञानमेव युक्तं, न चेन्द्रियसन्निकर्षादि ।
यस्मिन् हि सत्यथ उपलब्धो भवति, स तत्करणम् । न चेन्द्रियसन्निकर्षसामग्र्यादौ सत्यपि
ज्ञानाभावेऽर्थोपलम्भ । साधकतमं हि करणम् । अथवहितफलं च तद्विषयते । व्यवहितफल-
स्यापि करणत्वे दुग्धभोजनादेरपि तथाप्रसङ्गः । तत्र ज्ञानादन्यत्र प्रमाणत्वम् । अन्यत्रोपचा-
रात् । यदपि न्यायभूषणसूत्रकारेणोक्तम्—‘सम्यगनुभवसाधनं प्रमाणम्’^१ इति तत्रापि
साधनप्रवृत्त्यात् कर्तृकर्मनिरासेन करणस्यैव प्रमाणत्वं सिध्यति । तथाऽप्यव्यवहितफलत्वेन
साधकतमत्व ज्ञानस्यैव इति न तत् सम्यग्लक्षणम् । “स्वपरव्यवसायि ज्ञान प्रमाणम्”^२
इति तु तात्त्विक लक्षणम् ॥

अक्षपादके (न्यायिकोके) मतम सोलह पदाय मान गये हैं । कहा भी है— प्रमाण प्रमेय संशय
प्रयोजन दष्टात मिद्वान अवयव तक नियम वाद जल्प वितंडा हेत्वाभास छल जाति और मिश्रहृस्मान
के त वज्ञानसे मोक्षकी प्राप्ति होती है । किन्तु इन सोलह पदार्थोंम एक एकका अथवा समस्त पदार्थोंका जान
उना मोक्षकी प्राप्तिमें कारण नहीं है । क्योंकि क्रियाके बिना केवल ज्ञानमात्रसे ही मक्ति नहीं मिलती । जिस
प्रकार रथके दो पहियोंके बिना केवल एक पहियसे नगरम नहीं घमा जा सकता उसी तरह ज्ञान और क्रिया
दोनोंके बिना केवल ज्ञान मात्रसे मोक्ष नहीं मिलता ।

शका—हम लोग क्रियाका निषध नहीं करते किन्तु सोलह पदार्थोंके तत्त्वज्ञानसे होनेवाली क्रिया ही
मोक्षकी प्राप्तिम कारण ह यह बतानके लिये हमन कहा ह तत्त्वज्ञानसे मोक्षकी प्राप्ति होती है ।
समाधान—आप लोगोंके द्वारा मान हुए ज्ञान और क्रिया दोनों मिल कर भी मोक्षके कारण नहीं हो सकते
क्योंकि वे ज्ञान और क्रिया दोनों मिथ्या हैं । ज्ञान और क्रियाका मिथ्या होना असिद्ध नहीं है क्योंकि विचार
करनेपर य सोलह पदाय तत्त्वाभास सिद्ध होत हैं । आप लोगोंने जो अर्थोपलब्धि हतुको प्रमाण
स्वीकार किया है वह ठीक नहीं । क्योंकि यदि निमित्त मात्रको ही अर्थोपलब्धिमें हेतु कहा जाय तो
कर्ता कम आदि कारकोको भी प्रमाण मानना चाहिये । कर्ता कम आदि भी पदार्थोंके ज्ञानम निमित्त कारण
हैं । यदि आप कर्ता कम आदि कारकोसे विलक्षण करण कारको ही हेतु कहे तो इन्द्रिय और पदार्थके
सम्बन्धको पदार्थके ज्ञानमे करण न कह कर केवल ज्ञानको ही पदार्थोंके करण मानना चाहिये । क्योंकि
इन्द्रिय और पदार्थका सम्बन्ध होनेपर भी ज्ञानका अभाव होनेसे पदार्थोंका ज्ञान नहीं होता । जिसके होनेपर
पदार्थका ज्ञान होता ह वह पदार्थके ज्ञानका करण है परन्तु इन्द्रियसन्निकष आदि सामग्रीके रहते हुए भी
ज्ञानके अभावम पदार्थोंका ज्ञान नहीं होता । तथा, साधकतमको ही करण मानना चाहिये । इसी साधकतम
ज्ञान रूप करणके होनेसे ही पदार्थोंके जानने रूप कार्यकी उत्पत्ति होती है । यदि करणको परम्परासे फल
देनेवाला माना जाय तो दुग्ध भोजन आदि भी पदार्थके ज्ञानम करण ही सकते है । अतएव ज्ञानको छोड
कर और कोई प्रमाण नहीं मानना चाहिये । क्योंकि आप ही पदार्थोंके जाननेमें करण है ज्ञानको छोडकर

अपवर्गकमेव तत्त्वज्ञानस्य शरीरेन्द्रियबुद्धिमनःप्रवृत्तिदोषमेवमात्रफलदुःखामयमेव तद्विषयः । तच्च न सन्नम् । यतः शरीरेन्द्रियबुद्धिमनःप्रवृत्तिदोषफलदुःखानाम् आत्म-
न्यैवप्रकर्षावो युक्तः । सत्सारिण आत्मनः कवञ्चित् तद्विषयभूतत्वात् । आत्मा च प्रमेय
कवञ्च न भवति । तस्य प्रमातृत्वात् । इन्द्रियबुद्धिमनसां तु करणत्वात् प्रमेयत्वाभावः । दोषास्तु
रागद्वेषमोहाः, ते च प्रवृत्तन पृथग्भवितुमर्हन्ति । बाह्यमन काययापारस्य शुभाशुभफलस्य
विशेषविधस्य तन्मते प्रवृत्तिशब्दवाच्यत्वात् । रागादिदोषाणां । च मनोव्यापारात्मकत्वात् ।
दुःखस्य शब्दादीनामिन्द्रियार्थानां च फल एवान्तर्भावः । प्रवृत्तिदोषजनित सुखदुःखात्मकं
सुखं फलं, तत्साधनं तु गौणम् इति ज्ञान्तवचनात् । प्रत्यभावापवगयो पुनरात्मन
एव परिणामान्तरापत्तिरूपत्वाद् न पाथक्यमात्मन सकाशादुचितम् । तदेव द्वादशविध
प्रमेयमिति वाग्विस्तरमात्रम् “द्रव्यपर्यायात्मक वस्तु प्रमेयम्” इति तु समीचीनं लक्षणम् ।
सर्वसंग्राहकत्वात् । एव सशयादीनामपि तत्त्वाभासव प्रक्षाब्धिरनुपेक्षणीयम् । अत्र तु
अतीवत्वाद् ग्रन्थगौरवभयाच्च न प्रपञ्चितम् । “यक्षेण ह्यत्र न्यायशास्त्रमवतारणीयम्” तच्चाव
सार्थभाषां पृथग्ग्रन्थान्तरतामवगाह्य इत्यास्ताम् ॥

तदेवं प्रमाणादिषोडशपटार्थानामभिशिष्टऽपि तत्त्वाभासवे प्रकटकपटनानकसूत्रधारणां
अव्यापामेव छलजातिनिग्रहस्थानानां मायोपदेशादिति पदेनोपक्षेप कृत तत्र परम्य बवतोऽथ
बिकल्पोपपादनेन वचनविघात छलम् । तन् त्रिधा—वाकछल सामान्यछलम् उपचारछल

अथ (सन्निकष आदिम) उपचारके विना अर्थान् अनुपचरित रूपसे प्रमाण नही है । तथा “यायभूषणकारने
ओ सम्यक् प्रकारसे अनुभवका साधन करनेवाले को प्रमाण कहा है वहाँ भी साधनका ग्रहण किया जान
से कर्ता और कमका निरसन हो जानेसे करणका ही प्रमाण सिद्ध होता है । तथा अव्यवहित फलदायी होने
से ज्ञान के साधकतम होने कारण प्रमाणका उक्त लक्षण समीचीन नहीं है अतएव अपने और परको निश्चय
करनेवाले ज्ञानको ही वास्तविक प्रमाण मानना चाहिये । (स्वपरव्यवसायि ज्ञान प्रमाणम्) ।

नैयायिकोंने आत्मा शरीर इन्द्रिय अथ बुद्धि मा प्रवृत्ति दोष प्रत्यभाव फल दुःख और
अपवर्गके भेदसे जो बारह प्रकारका प्रमेय (ममत्तारा ज्ञानने योग्य विषय) स्वीका किया है वह भी ठीक
नहीं । क्योंकि शरीर इन्द्रिय बुद्धि मन प्रवृत्ति पाप फल और दुःखका आमाम ही अन्तर्भाव हो जाता है ।
कारण कि शरीर इन्द्रिय आत्मासे ससारी पुरुषकी आत्मा किसी अपेक्षासे अभिन्न ही है । तथा आत्मा प्रमाता
है वह प्रमेय नहीं हो सकता । इन्द्रिय बुद्धि और मन करण है अर्थात् इनके द्वारा प्रमाता प्रमिति क्रियाका
कर्ता है इसलिये य भी प्रमेय नहीं कहे जा सकत । राग द्वेष और मोह प्रवृत्तिसे भिन्न नहीं है क्योंकि
नैयायिकोंके मतमें प्रवृत्ति शब्दमें शम असम रूप बीस प्रकारका मन वचन और कायका व्यापार लिया गया
है । राग आदि दोष मनका व्यापार है । दुःख और इन्द्रियोके विषय शब्द आदि फलम गर्भित हो जाते हैं ।

अच्यन्तने कहा भी है— प्रवृत्ति और दोषसे उत्पन्न सुख दुःख मुख्य फल है तथा सुख दुःख रूप फलका साधन
गौण है । प्रत्यभाव और अपवर्ग ये दोनों आ माक ही परिणाम हैं अतएव इन्हें आ मासे भिन्न नहीं मानना
चाहिये । अतएव नैयायिकों द्वारा मान्य बारह प्रकारका प्रमेय केवल वचनको आम्बर मात्र है । अतएव
द्रव्य और पर्याय रूप वस्तु ही प्रमेय है (द्रव्यपर्यायात्मक वस्तु प्रमेय) यही प्रमेयका लक्षण सर्वसंग्राहक
होनेसे समीचीन है । इसी प्रकार प्रमाण और प्रमेयकी तरह सग्य आदि चौदह पदार्थोंको भी तत्त्वाभास ही
समझना चाहिये । ग्रन्थके गौरवने भयने यहाँ विस्तारसे नहीं लिखा । किसी अन्य ग्रन्थकी सहायतासे उसे समझ
लेना चाहिये ।

इस प्रकार प्रमाण आदि सोलह पदार्थोंके सामान्य रूपसे तत्त्वाभास सिद्ध हो जानपर भी यहाँ प्रकट
कपट नाटकके सूत्रवार छल जाति और निग्रहस्थानका ही खंडन किया जाता है । बोलनेवाले वादीके अर्थको

१ अच्यन्तप्रामाण्यम् । २ प्रमाणव्यवसायिकोपचारकारे ।

वैदिक कालमें जन्मे प्रयुक्ते वक्तुव्यतिरेकवर्थावर्थापत्त्यर्थक्यनया तन्निषेधो वाच्यः । नव कम्बलोऽयं माणवक इति नूतनविषयका कथिते परः संख्यामारोप्य निषेधति कुताऽयं नव कम्बलः इति । संभाषनवातिप्रसङ्गिनोऽपि सामान्यस्योपन्यासे हेतुत्वारोपणेन तन्निषेधो सामान्यः । यथा अहो नु खल्वसौ ब्राह्मणो विद्याचरणसंपन्न इति ब्राह्मणस्तुतिप्रसङ्गे, कश्चिद् वेदति सम्भवति ब्राह्मणे, विद्याचरणसम्पदिति, तत् छलवादी ब्राह्मणत्वस्य हेतुतामारोप्य निराकुर्वन् अभियुक्ते यदि ब्राह्मणे विद्याचरणसंपद् भवति, त्रात्येऽपि सा भवेद्, त्रात्योऽपि ब्राह्मण एवेति । औपचारिके प्रयोगे मुख्यप्रतिषेधेन प्रत्यवस्थानम् उपचारः । यथा मञ्जाः कोशन्तीत्युक्त पर प्रत्यवतिष्ठते कथमचेतना मञ्जा कोशन्ति मञ्जस्था पुरुषा कोशन्तीति ॥

यथा सम्यग्हेतौ हेत्वाभासे वा वादिना प्रयुक्ते, झटिति तदोपतत्त्वाप्रतिभासे हेतुप्रतिबिम्बनप्राय किमपि प्रत्यवस्थानं जाति दूषणाभास इत्यर्थः । सा च चतुर्विंशतिभेदा । साधर्म्यादिप्रत्यवस्थानभेदेन यथा साधर्म्यवैधर्म्योत्कर्षाऽपकषवर्ण्याऽवण्य विकल्पसाध्यप्राप्त्यप्राप्तिप्रसङ्गप्रतिषेधान्ताऽनुत्पत्तिसंशयप्रकरणहेत्वर्थापत्त्यविशेषोपपत्त्युपलब्ध्यनुपलब्धिनित्यानि त्यकायसमा ॥

तत्र साधर्म्येण प्रत्यवस्थानं साधर्म्यसमा जातिर्भवति । अनित्य शब्द, कृतकवाद, घटवदिति प्रयोगे कृते साधर्म्यप्रयोगेणैव प्रत्यवस्थानम् नित्य शब्द, निरवयवत्वात्, आकाशवत् । न चास्ति विशेषहेतु घटसाधर्म्यात् कृतकत्वादनित्य शब्द न पुनराकाश

बदल कर वादीके वक्तोके निषध करनको छल कहते हैं । यह छल वाक सामान्य और उपचारके भेदसे तीन प्रकारका है । (१) वक्ता किसी साधारण शब्दके प्रयोग करनेपर उसके विवक्षित अर्थको जान बूझकर छपेसा कर अर्थान्तरको कपना करके वक्ताके वचनके निषध करनको वाकछल कहते हैं । जैसे वक्तावे कहे कि नवकम्बलोऽयं माणवक — यहाँ हम जानते हैं कि नव कहनेसे वक्ताका अभिप्राय नतनसे है फिर भी दुर्भावनासे उसके वचनको निषध करनके लिय हम नव शब्दका अर्थ नौ करके वक्तासे पूछते हैं कि इस माणवकके पास नौ कम्बल कहाँ हैं ? (२) सम्भावना मात्रस व्यापक सामान्य का कथन करन पर सामान्यके ऊपर हेतुका आरोप करके सामान्यका निषध कर्त्ता सामान्यछल है । जस आवश्यक है कि यह ब्राह्मण विद्या और आचरणस युक्त है यह कह कर कोई पुरुष ब्राह्मणकी स्तुति करता है । इस पर कोई दूसरा पुरुष कहता है कि विद्या और आचरणका तो ब्राह्मणम होना स्वाभाविक है । यहाँ यद्यपि ब्राह्मणत्वका सम्भावना मात्रसे कथन किया गया है फिर भी छलवादी ब्राह्मणम विद्या और आचरणके होना सामान्य नियम बना कर कहता है कि यदि ब्राह्मणम विद्या और आचरण का होना स्वाभाविक है तो विद्या और आचरण त्रात्य (पत्ति) ब्राह्मणम भी होना चाहिये क्योंकि त्रात्य ब्राह्मण भी ब्राह्मण ही है । (३) उपचार अर्थमे मुख्य अर्थका निषध करके वक्ताके वचनको निषध करना उपचारछल है । जस कोई कह कि मच रोते हैं सो छलवादी उत्तर देता है कि कही मच जस अचेतन पदार्थ भी रो सकते हैं अतएव कहना चाहिये कि मचपर बैठे हुए आदमी रोते हैं ।

वादीके द्वारा सम्यक् हेतु अथवा हेत्वाभासके प्रयोग करनेपर वादीके हेतुकी सदोषताकी बिना परीक्षा किये हुए हेतुके समान मालूम होनवाला शोघ्रतास कुछ भी कह देना जाति है । अर्थात् दूषणाभास यह जाति साधर्म्य वैधर्म्य उत्कष अपकर्ष वण्य अवण्य विकल्प साध्य प्राप्ति अप्राप्ति प्रसंग प्रसिद्धास्त अनुत्पत्ति संशय प्रकरण हेतु, अपाप्ति अविरोध उपपत्ति उपलब्धि अनुपलब्धि नित्य अनित्य और कार्यसम के भेदसे बीबीस प्रकारकी है ।

(१) साधर्म्यसे उपसंहार करने पर दृष्टांत की समानता दिखला कर साध्यसे विपरीत कथन करवको साधर्म्यसमा जाति कहते हैं । जैसे वादीने कहा, लव्ध वस्तु है क्योंकि कृतक है जो कृतक होता है वह

साधर्म्याद् निरवयवत्वाद् नित्यः इति । वैधर्म्येण अत्ववस्थानं वैधर्म्यसमा जातिर्भवति । अनित्यः शब्दः, कृतकत्वाद्, घटवदित्यत्रैव प्रयोगे, स एव प्रतिहेतुवैधर्म्येण प्रयुज्यते नित्यः शब्दो निरवयवत्वात् । अनित्यं हि सावयवं दृष्टम् घटादीति । न चास्ति विशेषहेतुः घटसाधर्म्यात् कृतकत्वादित्यः शब्दः न पुनस्तद्वैधर्म्याद् निरवयवत्वाद् नित्य इति । उत्कर्षापेक्षया प्रत्यक्समानम् उत्कर्षापेक्षसमे जाति भवतः । तत्रैव प्रयोगे, न्यातधर्मं कश्चित् साध्यधर्मिण्यापादयन् उत्कर्षसमा जाति प्रयुज्यते । यदि घटवत् कृतकत्वादनित्यः शब्दः घटवदेव मूर्तोऽपि भवतु न चेद् भूत घटवदनित्योऽपि भा भूदिति शब्दे धर्मान्तरोत्कर्षभावावयति । अपकर्षस्तु घट कृतक सन अभावणो दृष्ट एव शब्दोऽप्यस्तु नो चेद् घटवदनित्योऽपि भा भूदिति शब्दे श्रावणत्वधर्ममपकषतीति । इत्येताश्चतस्रो निष्कर्षमात्रदशनार्थं जातयः सन्तः । एवं शेषा अपि विंशतिरक्षपादशास्त्रादवसेया । अत्र त्वनुपयोगित्वाद् न लिखिताः ॥

अनित्य है जैसे घटा । इसमें दोष देनेके लिये प्रतिवादो कहता है यदि कृतक रूप धर्मसे शब्द और वस्तेमें समानता है तो निरवयव रूप धर्मसे शब्द और आकाश भी समानता है अतएव शब्द आकाशके समान नित्य होना चाहिये । यहाँ बान्नी एरा शब्दको अनित्य सिद्ध करनेमें कृतकत्व हेतुका प्रतिवादीने बिल्कुल खण्डन नहीं किया । और केवल दृष्टान्तकी सम्यगता दिखानसे साध्यका खण्डन नहीं होता । उसके लिए हेतु देना चाहिए यद्य बादीके हेतुका खण्डन करना चाहिये । (२) वधर्म्यके उपसंहार करनेपर वधर्म्य दिखला कर खण्डन करना वैधर्म्यसमा जाति है । जैसे शब्द अनित्य है कृतक होने से घटकी तरह । इसके खण्डन में प्रतिवादीका कथन है शब्द नित्य है निरवयव होनेसे आकाशकी तरह । यहाँ प्रतिवादीका कहना है कि यदि नित्य आकाशके वैधर्म्यसे शब्द अनित्य है तो अनित्य घटके वैधर्म्यसे शब्द को अनित्य मानना चाहिये । परन्तु यहाँ कोई ऐसा विधानक नहीं है कि घटके रूप साधर्म्यसे कृतक होनेके कारण शब्द नित्य नहीं हो । अतएव इससे वादीके हेतुका कोई खण्डन नहीं होता । (३) दृष्टान्तके धर्मको साध्यमें मिला कर वादीके खण्डन करनेको उत्कर्षसमा जाति कहते हैं । जैसे वादी न कहा शब्द अनित्य है कृतक होनेसे घटकी तरह । इस अनुमानमें दोष देनेके लिये प्रतिवादी कहता है जैसे घटकी तरह शब्द अनित्य है वम ही उसे घटकी तरह मत भी मानना चाहिये । यदि शब्द मत नहीं है तो वह घटकी तरह अनित्य भी नहीं है । यहाँ वादी घटका दृष्टान्त देकर शब्दमें अनित्यत्व सिद्ध करना चाहता है परन्तु प्रतिवादी घटके दूसरे धर्म मतत्वको शब्दमें सिद्ध करके वादीका खण्डन करता है । (४) उत्कर्षसमाको उठो अपकर्षसमा जाति कही जाती है । साध्यधर्मों से दृष्टान्तमें नहीं रहनेवाले धर्मको निकाल कर वादीके प्रति विरुद्ध भाषण करनेको अपकर्षसमा जाति कहते हैं । जैसे शब्द अनित्य है कृतक होनेसे घटकी तरह । स पर प्रतिवादीका कथन है जैसे घट कृतक होनेसे श्रावणका विषय नहीं है इसी तरह शब्दको भी श्रावणका विषय नहीं होना चाहिए । यदि शब्द श्रावण नहीं है तो वह घटकी तरह अनित्य भी नहीं हो सकता । यहाँ केवल चार ही जातियोंका विवरण कराया गया है ।

[(५-६) जिसका कथन किया जाता है उसे वण्य और जिसका कथन नहीं किया जाता उसे अवण्य कहते हैं । वण्य या अवण्यकी समानतासे जो असुत्तर दिया जाता है उसे वण्यसमा या अवण्यसमा कहते हैं । जैसे यदि साध्यमें सिद्धिका अभाव है तो दृष्टान्त भी होना चाहिए (वण्यसमा) और यदि दृष्टान्तमें सिद्धिका अभाव नहीं है तो साध्यमें भी न होना चाहिए (अवण्यसमा) । (७) दूसरे धर्मोंके विकल्प उठा कर मिथ्या उत्तर देना विकल्पसमा जाति है । जैसे कृत्रिमता और गरुडका सम्बन्ध ठीक ठीक नहीं मिलता गरुड और अमिषत्वका नहीं मिलता अनित्यत्व और मर्त्यत्वका नहीं मिलता अतएव अनित्यत्व और कृत्रिमताका भी सम्बन्ध न मानना चाहिये जिससे कृत्रिमतासे शब्द अनित्य सिद्ध किया जा सके । (८) वादीने जो साध्य बनाया है उसीके समान दृष्टान्त आदिको प्रतिपादन कर मिथ्या उत्तर देना साध्यसमा जाति है । जैसे यदि मिट्टीके डेल्लेके समान आत्मा है तो आत्माके समान मिट्टीके डेल्लेको भी मानना चाहिये । आत्मामें किया साध्य (सिद्ध करने योग्य न कि सिद्ध) है तो मिट्टीके डेल्लेमें भी साध्य मानो । यदि ऐसा नहीं मानते हैं तो आत्मा और

मिथ्या के लिये समान प्रमाण आते हैं। ये सब मिथ्या उत्तर हैं क्योंकि दृष्टान्तमें सब धर्मोंकी समानता नहीं देखी जाती—उसमें सिर्फ साध्य और साधनकी समानता देखी जाती है। बिकल्पसमामें जो अनेक धर्मोंका व्यभिचार बतलाया है, उससे बादीका अनुमान खण्डित नहीं होता क्योंकि साध्य-धर्मके सिवाय अन्य धर्मोंके साथ यदि साध्यकी व्याप्ति न मिले तो इससे साधनको व्यभिचारी नहीं कह सकते। हाँ यदि साध्य धर्मके साथ व्याप्ति न मिले तो व्यभिचारी हो सकता है। दूसरे धर्मोंके साथ व्यभिचार जानसे साध्यके साथ भी व्यभिचारकी कल्पना व्यर्थ है। धूमकी यदि पत्थरके साथ व्याप्ति नहीं मिलती तो यह नहीं कहा जा सकता कि धूमकी व्याप्ति अग्निके साथ भी नहीं है। (१-१) प्राप्ति और अप्राप्तिका प्रश्न उठाकर सच्चे हेतुको खण्डित प्रतिपादन करना प्राप्तिपक्ष और अप्राप्तिपक्ष जाति है। जैसे हेतु साध्यके पास रहकर साध्यको सिद्ध करता है या दूर रहकर? यदि पास रहकर तो कैसे ज्ञात होगा कि यह साध्य है और यह हेतु है (प्राप्तिपक्ष)। यदि दूर रह कर तो यह साधन अमुक धर्मकी ही सिद्ध करता है दूसरेकी नहीं यह कैसे ज्ञात हो (अप्राप्तिपक्ष)। ये असदुत्तर हैं क्योंकि धूआँ आदि पास रह कर अग्निकी सिद्ध करते हैं तथा दूर रह कर भी पृथ्वी आदि साधन साध्यकी सिद्ध करते हैं। जिनम अविनाभाव सम्बन्ध है उन्हीं म साधकता हो सकती है न कि सधर्म। (११) जस साध्यके लिये साधनकी जरूरत है उसी प्रकार दृष्टान्त के लिए भी साधनकी जरूरत है यह कथन प्रसंगसमा जाति है। दृष्टान्तमें बादी और प्रतिबादीको विवाद नहीं होता अतएव उसके लिए साधनकी आवश्यकता प्रतिपादन करना व्यर्थ है अथवा वह दृष्टान्त ही न कहलायेगा। (१२) बिना व्याप्तिके केवल दूसरा दृष्टान्त देकर दोष लगाना प्रतिदृष्टान्तसमा जाति है। जैसे घटके दृष्टान्त से यदि शब्द अनियम न हो आकाशके दृष्टान्तसे वह नियम कहलाये। प्रतिदृष्टान्त देनवाले न कोई हेतु नहीं बिधा है जिससे यह कहा जाय कि दृष्टान्त साधक नहीं है—प्रतिदृष्टान्त साधक है। किन्तु बिना हेतु के खण्डन मण्डन कैसे हो सकता है? (१३) उत्पत्तिके पहले कारणका जभाव दिखला कर मिथ्या खण्डन करना अनुत्पत्तिपक्षसमा है। जैसे उत्पत्तिके पहले शब्द कृत्रिम है या नहीं? यदि हाँ तो उत्पत्तिके पहले मौजूद होनेसे शब्द नियम हो गया यदि नहीं है तो हेतु आश्रयासिद्ध हो गया। यह उत्तर ठीक नहीं है क्योंकि उत्पत्तिके पहले शब्द ही नहीं था फिर कृत्रिम अकृत्रिमका प्रश्न ही क्या? (१४) व्याप्तिके मिथ्या सन्देह प्रतिपादन कर बादीके पक्षका खण्डन करना सशयसमा जाति है। जैसे कार्य होनेसे शब्द नियम है—यहाँ यह कहना कि इन्द्रियका विषय होनेसे शब्दकी अनित्यताम सन्देह है क्योंकि इन्द्रियोंके विषय नित्य भी होते हैं (जैसे गोबर घट आदि सामान्य) और अनित्य भी (जैसे घट पट आदि)। यह संशय ठीक नहीं क्योंकि जब तक कार्यत्व और अनियमकी व्याप्ति खण्डित न की जाय तब तक वहाँ सशयका प्रवेश नहीं हो सकता। कार्यत्वकी व्याप्ति यदि नियम और अनित्यत्व दोनोंके साथ हो तो सशय हो सकता है अन्यथा नहीं। लेकिन कार्यत्वकी व्याप्ति दोनोंके साथ नहीं हो सकती। (१५) मिथ्या व्याप्तिके उपर अवलम्बित दूसरे अनुमानसे दोष देना प्रकरणसमा जाति है। जैसे यदि अनियम (घट) साधर्म्यसे कार्यत्व हेतु शब्दकी अनित्यता सिद्ध करता है तो गोबर आदि सामान्यके साधर्म्यसे एन्द्रियकत्व (इन्द्रियका विषय होना) हेतु नित्यताको सिद्ध करे। अतएव दोनों पक्ष समान कहलाये। यह असत्य उत्तर है क्योंकि अनित्य और कार्यत्वकी व्याप्ति है लेकिन एन्द्रियकत्व और नित्यत्वकी व्याप्ति नहीं। (१६) भूत आदि कालकी असिद्धि प्रतिपादन कर हेतु मानको हेतु कहना अहेतुसमा जाति है। जैसे हेतु साध्यके पहले होता है या पीछे होता है या साथ होता है? पहले तो हो नहीं सकता क्योंकि जब साध्य ही नहीं तब साधक किस का? न पीछे हो सकता है क्योंकि जब साध्य ही नहीं रहा तब वह सिद्ध कैसे करेगा? अथवा जिस समय साध्य था उस समय यदि साधन नहीं था तो वह साध्य कैसे कहलायेगा? दोनों एक साथ भी नहीं बन सकते क्योंकि उस समय यह सन्देह हो सकता है कि कौन साध्य है कौन साधक है? जैसे विष्णुखल से हिमालयकी और हिमालयसे विष्णुखलकी सिद्धि करना अनुचित है उसी तरह एक कालमें होनेवाली वस्तुओंको साध्य-साधक कहना अनुचित है। यह असत्य उत्तर है क्योंकि इस प्रकार त्रिकालकी असिद्धि प्रतिपादन करनेसे जिस हेतुके द्वारा वास्तविकता हेतुको अहेतु कहा गया है, वह हेतु (असिद्धिवादीका त्रिकालसिद्धि हेतु) भी अहेतु ठहर

मान, जिससे अविनाशिका अस्तित्व प्रमाणित हो गया। दूसरी बात यह है कि कालमेव होनेसे का शब्द होनेसे अविनाशिक सम्बन्ध विग्रहता नहीं है, यह बात पूर्वपर कसरपर सहचर, यद्यपि कारण प्राप्ति हेतु न कि सम्बन्ध स्पष्ट विदित हो जाती है। जब अविनाशिक सम्बन्ध नहीं विग्रहता तब हेतु अहेतु कैसे कहा जा सकता है? कालकी एकतासे साध्य-साधनमें सन्देह नहीं हो सकता क्योंकि दो वस्तुओंके अविनाशिकता ही साध्य-साधनका विषय होता है। अबका दोमंस जो अस्ति हो वह साध्य और जो सिद्ध हो उसे हेतु मान केनेसे सन्देह भिन्न जाता है। (१७) अर्थापत्ति दिखलाकर मिथ्या दण देना अर्थापत्तिसमा जाति है। जैसे अविनाशिक साध्य (कृत्रिमता) से शब्द अनित्य है तो इसका मतलब हुआ कि अनिय (आकाश) के साध्य (स्पर्श रहितता) से नित्य है। यह उत्तर असत्य है क्योंकि स्पर्श रहित होनेसे ही कोई नित्य कहलावे तब तो सुख वगैरह भी नित्य कहलावे। (१८) वस्तु और दृष्टान्त अविशेषता देख कर किसी अन्य धर्मसे सब जगह (विपक्ष भी) अविशेषता दिखला कर साध्यका आरोप करना अविशेषसमा जाति है। जैसे शब्द और वटमें कृत्रिमतासे अविशेषता होनेसे अनियता है वसे ही सब पदार्थोंमें सत्त्व धर्मसे अविशेषता है अतएव सभी (आकाश-विपक्ष भी) को अनिय होना चाहिये। यह असत्य उत्तर है क्योंकि कृत्रिमताका अनित्यताके साथ अविनाशिक सम्बन्ध है लेकिन सत्त्वका अनित्यताके साथ नहीं। (१९) साध्य और साध्यविग्रह इन दोनोंके कारण दिखला कर मिथ्या दोष देना उपपत्तिसमा जाति है। जैसे यदि शब्दके अनित्यत्वमें कृत्रिमता कारण है तो उसके नित्यत्वमें स्पर्शरहितता कारण है। यहाँ जातिवादी अपने ही शब्दोंसे अपने कथनका विरोध करता है। जब उसने शब्दके अनित्यत्वका कारण मान लिया तो नित्यत्वका कारण कैसे मिल सकता है? फिर स्पर्शरहितताकी नित्यत्वके साथ व्याप्ति नहीं है। (२०) निर्विघ्न कारण (साध्यकी सिद्धिका कारण साधन) के अभावमें साध्यकी उपलब्धि बताकर दोष देना उपलब्धिसमा जाति है। जैसे प्रयत्नके बाद पैदा होनेसे शब्दका अनित्यत्व प्रतिपादन करना। लेकिन एमे बहुतसे शब्द हैं जो प्रयत्नके बाद न होने पर भी अनिय हैं उदाहरणके लिए मेष गजना आदिमें प्रयत्नकी आवश्यकता नहीं है। यह दूषण मिथ्या है क्योंकि साध्यके अभावमें साधनके अभावका नियम है न कि साधनके अभावमें साध्यके अभावका। अग्निके अभावमें नियमसे धावा नहीं रहता लेकिन धावेके अभावमें नियमसे अग्निका अभाव नहीं कहा जा सकता। (२१) उपलब्धिके अभावमें अनुपलब्धिका अभाव कथन कर दूषण देना अनुपलब्धिसमा जाति है। जैसे किसीने कहा कि उच्चारणके पहले शब्द नहीं था क्योंकि उपलब्ध नहीं होता था। यदि कहा जाय कि उस समय शब्दपर आवरण था इसलिए अनुपलब्ध था तो उसका आवरण तो उपलब्ध होना चाहिये था। जैसे कपड़े डकी हुई कोई वस्तु भले ही दिखाई न दे लेकिन कपड़ा तो दिखाई देता है उसी तरह शब्दका आवरण तो उपलब्ध होना चाहिये। इसके उत्तरमें जातिवादी कहता है जैसे आवरण उपलब्ध नहीं होता उसी तरह आवरणकी अनुपलब्धि (अभाव) भी तो उपलब्ध नहीं होती। यह उत्तर ठीक नहीं है क्योंकि आवरणकी अनुपलब्धि नहीं होनेसे ही आवरणकी अनुपलब्धि उपलब्ध हो जाती है। (२२) एककी अनियतासे सबको अनिय प्रतिपादन कर दण देना अनित्यसमा जाति है। जैसे यदि किसी धर्मकी समानतासे शब्दको अनिय सिद्ध किया जाय तो सत्त्वकी समानतासे सब वस्तुएं अनिय सिद्ध हो जायेंगी। यह उत्तर ठीक नहीं। क्योंकि वादी और प्रतिवादीके शब्दोंमें भी प्रतिज्ञा आदिकी समानता तो है ही इसलिए जिस प्रकार प्रतिवादी (जातिका प्रयोग करनेवाला) के शब्दोंसे वादीका खण्डन होगा उसी प्रकार प्रतिवादीका भी खण्डन हो जायगा। अतएव जहाँ जहाँ अविनाशिक हो वही वही साध्यकी सिद्धि प्राप्त होना चाहिए न कि सब जगह। (२३) अनित्यत्वमें नियमका आरोप करके खण्डन करना नित्यसमा जाति है। जैसे शब्दको अनित्य सिद्ध करते हो तो शब्दमें अनित्यत्व नियम है या अनित्य? यदि अनित्यत्व नित्य है तो शब्द भी नित्य कहलाया (धर्मके नित्य होनेपर धर्मोंको नियम मानना पड़ेगा)। यदि अनित्यत्व अनित्य है, तो शब्द नित्य कहलाया। यह असत्य उत्तर है क्योंकि जब शब्दमें अनित्यत्व सिद्ध है तो उसीका अभाव कैसे कहा जा सकता है। दूसरे इस तरह कोई भी वस्तु अनित्य सिद्ध नहीं हो सकती। तीसरे अनित्यत्व एक धर्म है यदि धर्ममें भी धर्मोंकी कल्पना की जायगी तो अवस्था हो जायगी। (२४) कार्यको

तत्र विप्रतिपत्तिरप्रतिपत्तिरिति निग्रहस्थानम् । तत्र विप्रतिपत्तिः साधनाभासे साधन-
बुद्धिर्दूषणाभासे च दूषणबुद्धिरिति । अप्रतिपत्तिः साधनत्वादूषणं, दूषणत्वात् साधनदूषणम् ।
तत्र निग्रहस्थानं द्वाविंशतिविधम् । तद्यथा—प्रतिज्ञाहानिः प्रतिज्ञान्तरम् प्रतिज्ञाविरोधः
प्रतिज्ञासंन्यासः हेत्वन्तरम् अर्थान्तरम् निरर्थकम् अविज्ञातार्थम् अपार्यकम् अप्राप्तकालम्
न्यूनम् अधिकम् पुनरुक्तम् अननुभाषणम् अज्ञानम् अप्रतिभा विक्षेप मतानुज्ञा पर्यनुयोज्यो
पेक्षणम् निरनुयोज्यानुयोग अपसिद्धान्तः हेत्वाभासाश्च ।

तत्र हेत्वाधनैकान्तिकीकृते प्रतिज्ञान्तरमस्वरूपान्तेऽभ्युपगच्छतः प्रतिज्ञाहानिर्नाम
निग्रहस्थानम् । यथा अनित्यः शब्द ऐन्द्रियकत्वाद् घटवदिति प्रतिज्ञासाधनाय वादी ब्रूयत्,
परेण सामान्यमैन्द्रियकमपि नित्यं दृष्टमिति हेत्वाधनैकान्तिकीकृते, यद्यपि ब्रूयात् सामान्यशब्द
घटोऽपि नित्यो भवत्विति स एवं ब्रूवाण शब्दाऽनित्यत्वप्रतिज्ञां जह्यात् । प्रतिज्ञातथमपि
वेधे परेण कृते तत्रैव धर्मिणि धर्मात्तर साधनीयमभिदधत् प्रतिज्ञान्तरं नाम निग्रहस्थानं
भवति । अनित्य शब्द ऐन्द्रियकत्वादित्युक्तं तथैव सामान्येन यमिचारे चोदिते, यद्धि
ब्रूयाद् युक्तं यत् सामान्यमैन्द्रियकं नियमं तद्धि सवगतम् असर्वगतस्तु शब्द इति । तद्विधं
शब्देऽनित्यत्वलक्षणपूर्वप्रतिज्ञातं प्रतिज्ञांतरमसवगतः शब्द इति निग्रहस्थानम् अनया दिशः
शेषाण्यपि विंशतिर्ज्ञेयानि । इह तु न लिखितानि पूर्वहेतोरेव । इयेवं मायाशब्देनात्र छद्मा
दिप्रत्यय सूचितम् । तदेवं परवञ्चनात्मकान्यपि छलजातिनिग्रहस्थानानि तत्त्वरूपतयोपदिशतो
अक्षपादवैवैराग्यव्यावर्जनं तमसः प्रकाशात्मकत्वप्रख्यापनमिव कथमिव नोपहसनीयम् ॥ इति
कार्यार्थः ॥ १ ॥

अभिव्यक्तिके समान मानना (क्योंकि दोनोंमें प्रयत्नकी आवश्यकता होती है) और केवल इतनेसे ही सत्य
हेतुका खण्डन करना कायसमा जाति है । जैसे प्रयत्नके बाद शब्दकी उत्पत्ति भी होती है और अभिव्यक्ति
(प्रगट होना) भी फिर शब्द को अनिय कसे कहा जा सकता है ? यह उत्तर ठीक नहीं है क्योंकि प्रयत्नके
अनन्तर होनेका मतलब है स्वरूप लाभ करना । और अभिव्यक्तिको स्वरूप लाभ नहीं कह सकते । प्रयत्नके
पहले यदि शब्द उपलब्ध होता या उसका आवरण उपलब्ध होता तो अभिव्यक्ति कही जा सकती थी ।]

विप्रतिपत्ति और अप्रतिपत्तिको निग्रहस्थान कहते हैं । साधनाभासमें साधनको बुद्धि और दूषणाभासमें
दूषणकी बड़की विप्रतिपत्ति अर्थात् विरुद्धप्रतिपत्ति कहते हैं । तथा प्रतिवादीके साधनको दोष रहित मान
लेना अथवा प्रतिवादीके दूषणको दूर न करना अप्रतिपत्ति है । निग्रहस्थान बाईस प्रकार हैं—१ प्रतिज्ञाहानि
२ प्रतिज्ञान्तर ३ प्रतिज्ञाविरोध ४ प्रतिज्ञासंन्यास ५ हेत्वन्तर ६ अर्थान्तर ७ निरर्थक ८ अविज्ञातार्थ
९ अपार्यक १ अप्राप्तकाल ११ न्यून १२ अधिक १३ पुनरुक्त १४ अननुभाषण १५ अज्ञान १६ अप्र
तिभा १७ विक्षेप १८ मतानुज्ञा १९ पर्यनुयोज्योपेक्षण २ निरनुयोज्यानुयोग २१ अपसिद्धान्त २२
हेत्वाभास । (इनमें अननुभाषण अज्ञान अप्रतिभा विक्षेप मतानुज्ञा पर्यनुयोज्योपेक्षण छह अप्रतिपत्तिसे और
शेष सोलह विप्रतिपत्तिसे होते हैं ।)

(१) प्रतिवादीद्वारा हलुके अनैकान्तिक सिद्ध किये जानेपर वादीद्वारा विरोधीके दृष्टांतका धर्म अपने
दृष्टांतमें स्वीकार किये जानेकी प्रतिज्ञाहानि कहते हैं । जैसे वादीने कहा शब्द अनित्य है क्योंकि वह
इन्द्रियका विषय है घटकी तरह । इसपर प्रतिवादीका कथन है कि यह अनुमान अनैकान्तिक हेत्वाभास है
क्योंकि सामान्य (जाति) भी इन्द्रियका विषय है लेकिन वह नित्य है । इससे वादीके पक्षकी पराजय होती
है लेकिन वादी पराजय न मान कर उत्तर देता है कि सामान्यको तरह घट भी नित्य रहेगा । यहाँ वादी अपनी
अनित्यत्वकी प्रतिज्ञाकी छोड़ देता है । (२) प्रतिज्ञाके सम्बन्धित होनेपर धर्ममें दूसरे धर्मको स्वीकार करनेको

अभिचार कहते हैं । जैसे 'सम्बन्ध' अन्वित है क्योंकि वह इन्द्रियका विषय है घटकी तरह इस अनुमानमें अभिचारके सम्बन्ध होनेपर यह कथन करना कि सामान्य भी इन्द्रियोंका विषय होकर भ्रम्य है वह सम्बन्धवश है परन्तु सम्बन्ध तो घटके समान अलम्ब्य है इसलिए उसीके समान अन्वित भी है । यहाँ वाच्यको अलम्ब्य कह कर दूसरी प्रसिद्धा की गई लेकिन इससे पूर्वोक्त व्यभिचार दोषका परिहार नहीं होता ।

[५(३) प्रतिज्ञा और हेतुका विरोध होना प्रतिज्ञाविरोध है । जैसे गुण इत्यने भिन्न है क्योंकि इत्यने पृथक् नहीं होता । किन्तु पृथक् प्रतीत न होनेसे अभिन्नता सिद्ध होती है न कि भिन्नता । इसे विरुद्ध होना भ्रमसंभवं भी सम्मिलित किया जा सकता है । (४) अपनी प्रतिज्ञाका त्याग कर देना प्रतिज्ञासत्यास है । जैसे 'मैंने देखा कब कहा !' इत्यादि । (५) हेतुके लघित हो जानेपर उसमें कुछ जोड़ देना हेत्वन्तर है । जैसे 'शब्द' अन्वित है क्योंकि इन्द्रियका विषय है । यहाँ घटत्वम दोष उपस्थित होने पर हेतुको बढ़ा दिया कि सामान्यवाला हो कर जो इन्द्रियका विषय है । किन्तु घटत्व मध्य सामान्य तो है परन्तु सामान्यवाला नहीं है । यदि इस तरह हेतुमें मनमानी वृद्धि होती रहे तो व्यभिचारी हेतुमें व्यभिचार दोष न दिखलाया जा सकेगा । क्योंकि ज्योंही व्यभिचार दिखलाया गया कि एक विशेषण जोड़ दिया । (६) प्रकृत विषय (जिस विषयपर शास्त्राथ हो रहा है) से सम्बन्ध न रखनेवाला कथन अर्थात्तर है । जैसे वादीने कोई हेतु दिया और उसका लण्डन न हो सका तो कहने लगे हेतु किस भाषाका शब्द है किस धातुसे निकला है ? इत्यादि । (७) अथ रहित शब्दोंका उच्चारण करने लगना निरर्थक है । जैसे शब्द अन्वित है क्योंकि क ल म ष ड हैं जैसे च छ ज झ ञ आदि । (८) ऐसे शब्दोंका प्रयोग करना कि तीन तीन बार कहनपर भी जिनका अर्थ न प्रतिवादी समझ न कोई सभासद् समझ अविज्ञाताथ है । जैसे जगलके राजाके आकारवाले के साथके शत्रुका शत्रु यहाँ है । जगलका राजा शेर उसके आकारवाला बिलाव उसका साथ मषक उसका शत्रु सप उसका शत्रु मोर । (९) पूर्वपर सम्बन्धका छोड़ कर अडबड बकना अपाथक है । जैसे कलकत्तम पानी बरसा कौओके दाँत नहीं होत बम्बई बड़ा शहर है यहाँ दश वृक्ष लगे हैं मरा कोट बिगड गया इत्यादि । इसे निरर्थक बकवास ही समझना चाहिये । (१०) प्रतिज्ञा आदिका बसिलसिले प्रयोग करना अप्राप्तकाल है । (११) बिना अनुवादके शब्द और अर्थको फिरसे कहना पनरुक्त है । (१२) वादीन तीन बार कहा परिषदन भी समझ लिया लेकिन प्रतिवादी उसका अनवाद न कर पाया इसे अननुभाषण कहते हैं । (१३) वादीके वक्तव्यको सभा समझ गई किन्तु प्रतिवादी न समझा यह अज्ञान है । (१४) उत्तर न सूझना अप्रतिभा है । (१५) विपक्षी निग्रहस्थानम पण गया हो फिर भी यह न कहना कि तुम्हारा निग्रह हो गया है पयनुयोज्योपेक्षण है । (१६) निग्रहस्थानम न पडा हो फिर भी उसका निग्रह कृतकाना निरनुयोज्यानुयोग है । (१७) स्व पक्षका कमजोर देखकर बात उठा देना विक्षप है । जैसे अभी मुझे यह काम करना है फिर देखा जायगा आदि । (१८) स्व पक्षम दोष स्वीकार करके पर पक्षम भी वही दोष प्रतिपादन करना भतानुज्ञा है । जैसे यदि हमारे पक्षम भी यह दोष है तो आपके पक्षम भी है । (१९ २०) पाँच अंगो (प्रतिज्ञा आदि) से कमका प्रयोग करना यून है और दो दो तीन-तीन हेतु दृष्टांत आदि देना अधिक है । (२१) स्वीकृत सिद्धांतके विरुद्ध कथन करना अपसिद्धांत है । जैसे सतका उत्पाद नहीं असत्का विनाश नहीं यह मान करके भी आत्माका नाश प्रतिपादन करना ।] (२२) असिद्ध विरुद्ध अनैकान्तिक कालायमापदिष्ट और प्रकरणसमके भेदसे हवाभास पाँच प्रकारका है ।

यहाँ माया शब्दसे छल जाति और निग्रहस्थानका सूचन किया गया है । ये छल जाति और निग्रह स्थान केवल दूसरोंका वचन करनेके लिये हैं फिर भी इनका तब रूपसे उपदेश किया गया है । इस प्रकारके उपदेश देनवाला अक्षपाद ऋषिको वीतराग कहना अवकारको प्रकाश कहनेके समान होनेसे हास्यास्पद है ॥ यह श्लोकका अर्थ है ॥ १ ॥

आवाय—इस श्लोकम योग नामसे कहे जानवाले नैयायिकोंके प्रमाण प्रमेय आदि पदार्थोंका खण्डन

अथुया नीत्यासकभेदाभिमतं वैशिष्टितहिंसायां कर्महेतुत्वद्वयपक्षिभिरासरं निरस्तञ्चाह-
न कर्महेतुविहितापि हिंसा नोत्सृष्टमन्यार्थमवोचते च ।

स्वप्नप्रवाताद् नृपतित्वलिप्सा सप्तद्व्यचारि स्फुरित परेषाम् ॥११॥

इह कालचिन्मार्गप्रैतिपक्षधूममार्गाभिः जैमिनीया इत्यमाचक्षते । या हिंसा गान्धर्वाद्
व्यसन्नितया वा क्रियते सैवाधर्मानुषङ्गहेतुः, प्रमादसंपादितत्वात् शौनिकलुब्धकादीनामिव ।
वेदविहिता तु हिंसा प्रत्युत धर्महेतुः देवतातिथिपिठ्ठां प्रीतिसंपादकत्वात्, तथाविधपूजो

किया गया है। प्रयत्नकारका कहना है कि मैयायिकोके सोलह पदार्थोंमें गिन जानेवाले छल जाति और निग्रहस्थान सर्वथा अनुपादेय हैं इनके ज्ञानसे मक्ति नहीं हो सकती। तथा मक्ति प्राप्त करनेके लिये ज्ञान और क्रिया दोनोंकी आवश्यकता होती है केवल सोलह पदार्थोंके ज्ञान मात्रसे मक्ति सम्भव नहीं।

(१) क—जो पदार्थोंके ज्ञानम हतु हो उसे प्रमाण कहते हैं (अर्थोपरलब्धिहेतु प्रमाणम्—वास्तव्यवभाष्य) । ख—सम्पदक अनुभवको प्रमाण कहते हैं (सम्बन्धानुभवसाधन प्रमाणम्—भासर्वज्ञकृत-व्यायकार) । नैयायिकोंके ये दोनो प्रमाणक लक्षण दोषपूर्ण हैं क्योंकि नैयायिक लोग इन्द्रिय और पदार्थोंके सन्निकर्षको ही प्रमाण मानते हैं इन्द्रिय और पदार्थोंके सम्बन्धसे उत्पन्न होनवाले प्रत्यक्षके करण ज्ञानको प्रमाण नहीं मानते । परन्तु इन्द्रिय और पदार्थका सन्निकर्ष होनपर भी ज्ञानका अभाव होनसे पदार्थोंका ज्ञान नहीं होता । तथा पदार्थोंके ज्ञानम हेतु को प्रमाण माननपर यदि निमित्त मात्रको ही हेतु कहा जाय तो कर्ता कर्म आदिको भी प्रमाण मानना चाहिये । यदि हेतु का अर्थ करण हो तो फिर ज्ञानको ही प्रमाण मानना चाहिये क्योंकि ज्ञान ही पदार्थोंके जाननेम साधकतम है । इसलिये स्वपरव्यवसायिज्ञान प्रमाण ही प्रमाणका निर्दोष लक्षण है ।

(२) नययिकोके आमा शरीर आदिके भेदसे बारह प्रकारके प्रमेयकी मान्यता भी ठीक नहीं है । क्योंकि शरीर आदिका आमा अन्तर्भाव हो जाता है तथा प्रत्यभाव (पुनर्जन्म) और अपवर्ग (मोक्ष) भी आमाकी ही अवस्था है । तथा आमा प्रमेय नहीं कहा जा सकता क्योंकि वह प्रमाता है । बोध मनकी क्रिया है उसका प्रवृत्ति अन्तर्भाव हो जाता है । देख और इन्द्रियाद्य फलम गभित हो जाते हैं इसे अव्यन्तम भी स्वीकार किया है । अतएव न्ययपर्यायामक व तु प्रमेय यही प्रमेयका निर्दोष लक्षण है ।

(३) छल जाति और नियह थात दूसरेको केवल वचन करनके साधन हैं इसलिय इन्हें तत्त्व नहीं कहा जा सकता । अतएव इनके ज्ञानसे मोक्षकी प्राप्ति नही हो सकती है ।

अब भीमासकसम्मत्तवदम कही हुई हिंसा धमका कारण नहीं होती। इसका युक्तिपथक खण्डन करते हैं—
 श्लोकाथ—यद विहित होन पर भी हिंसा धमका कारण नहीं है। अन्य कायके लिय प्रयुक्त उत्सर्ग
 वाक्य उस काय से भिन्न कायके लिय प्रयुक्त वाक्यके द्वारा अपवादका विषय नहीं बनाया जा सकता। दूसरो
 (अन्य मतानुयायी) का यह प्रयत्न अपने पुत्रको मार कर राजा बतनकी इच्छाके समान है।

व्याख्या—अब मांगके प्रतिपक्षी धूममागको स्वीकार करन वाले जैनियो (पूवमीमांसक) का कथन हिंसाजीवी व्याध आदिकी हिंसाकी तरह लोभ अथवा किसी व्यसनसे की हुई हिंसा ही पापका कारण होती है क्योंकि वह हिंसा प्रमादमे उत्पन्न होती है । वदोमें प्रतिपादित हिंसा धमका ही कारण है क्योंकि वेदम अभिहित पूजा उपचारकी तरह वदोक्त हिंसा भी देव अतिथि

१ अग्निर्ज्योतिरह शुक्ल वस्त्रासा उत्तरायणम् । तत्र प्रयाता गच्छन्ति ब्रह्म ब्रह्मविदो जना ॥

इत्यन्विभगि । जयमेवोत्तरमाग इत्यन्विभीयते । मयभवगीता ८-२४ ।

२ धूमि शनिस्तथा कृष्ण धूम्रासा दक्षिणायनम् । तत्र चान्नमसं ज्योतिष्योनीं प्राप्य निवर्तते ॥

इति प्रथमार्ण । अयमेव दक्षिणमार्ग इत्यप्यभिधीयते । जगन्मोक्षा ८-३५ ।

अतः प्रमाणं स च तत्प्रमाणं पादकल्पयति । काशीरीप्रद्विषयज्ञानं स्वसाधये कृतकविद्वये च
अत्र प्रमाणं विचारः, स तत्प्रमाणितदेवतचित्तविषयानुग्रहे हेतुकः । एवं त्रिपुरारणेन विहितं च तत्प्रमाणं
सोमस्य पराङ्मुखीकृतिरपि ननु कृत्स्नदेवतप्रसादसपाद्या । अतिथिर्मात्रस्तु मनुष्यक-संस्कारा-
दित्यस्यास्वाद्या प्रत्यक्षोपलब्धैव । पितृणामपि तत्तदुपपाचितभद्रादिविधानेन प्रीणितत्वनं
स्वसन्तानवृद्धिविधानं साक्षादेव बीक्ष्यते । आगमश्चात्र प्रमाणम् । स च देवप्रीत्यर्थं मनुष्यमेव
गोमिथुनरमेधादिविधानाभिधायकः प्रतीत एव । अतिथिविषयस्तु—“महोन्न वा महाजं
वा गोत्रियौपोपकल्पयेत् ।” इत्यादि । पितृप्रीत्यर्थस्तु—

*द्वौ मासी मत्स्यमासेन त्रीन् मासान् हारिणेन तु ।

और भ्रूणाय चतुरः शकुनेनेह पञ्च तु ॥ इत्यादि ।

एव परामिप्रायं इति संप्रधार्याचार्य प्रतिबिधत्ते न धर्मेत्वादि । विहितापि-वेदप्रतिपा
दितापि । आस्तां तावद्विहिता हिंसा-प्राणिप्राणव्यपरोपणरूपा । न घमहेतु-न धर्मानुबध
निबन्धनम् । यतोऽत्र प्रकट एव स्ववचनविरोध । तथाहि । हिंसा चेद् घमहेतु कथम्,
' घमहेतुश्चेद् हिंसा कथम् । ' अयतां घमसंबन्धं श्रुत्वा वैबाधकायताम् इत्यादि । न
हि भवति प्रातां च, वन्ध्या चेति । हिंसा कारण धर्मस्तु तत्कायमिति परामिप्राय । न चाय
मिरप्राय । यतो यद् यस्यां ययतिरेकावनुबिधत्त तत् तस्य कायम् यथा सृत्विण्डादेष्टादिः ।
न च धर्मो हिंसात एव भवतीति प्रातीतिकम् तपोविधानदानध्यानादीनां तदकारणत्वप्रसङ्गात् ॥

और पितरोंको आनन्द देनेवाली होती है। वदोक्त हिंसाका आनन्ददायकपना असिद्ध नहीं है क्योंकि कारीरी (जिस यज्ञके करनेसे वृष्टि होती है) आदि यज्ञोंके करनेसे वृष्टिका होना देखा जाता है। वृष्टि होना यज्ञोंसे प्रसन्न हुए देवता लोगोंके अनुग्रहका ही फल है। अतएव जिस प्रकार कारीरी यज्ञसे देवता प्रसन्न होकर वृष्टि करते हैं उसी तरह वदोक्त हिंसा भी देवताओंको आनन्द देनेवाली है। इसी प्रकार त्रिपुराणध्वज नामक मंत्रशास्त्र सम्बन्धी ग्रन्थमें कहे हुए बकरे और हरिणका मांस होम करनेसे आनन्दित देवताओंकी कृपासे ही दूसरे देश वशमें किये जाते हैं। तथा मधुपक (वही धी जल मध और चीनीसे बना हुआ पदार्थ) से अतिथि लोग प्रसन्न होते हैं। इसी प्रकार पितर भी मादसे प्रसन्न होकर अपनी सन्तानकी वृद्धि करते हुए देखे जाते हैं। आगममें भी कहा है देवताओंको प्रसन्न करनेके लिये अश्वमेध भीमेध नरमेध आदि यज्ञ करना चाहिये। अनिधिको प्रसन्न करनेके लिए यात्रिय (वदपाठी) का बड़ा बैल अथवा घोड़ा मार कर देना चाहिये। तथा

मछलीके माससे दो हरिणके मासस तीन मेढके मासस चार और पक्षीके मासस पाँच मास तक फिस्सकी तसि होती ह ।

जैन—बदोम प्रतिपादित प्राणियों के प्राणों की संहारकारक हिंसा धर्मका कारण नहीं हो सकती क्योंकि हिंसाको बम प्रतिपादन करना साक्षात् अपन बचनोका विरोध करना है। क्योंकि जो हिंसा है वह धर्मका कारण नहीं हो सकती और जो धर्मका कारण है उसे हिंसा नहीं कह सकने। कहा भी है— धर्मका खंडन सुनकर उसे ग्रहण करना चाहिए। (अपन प्रतिकूल बातोंको कभी दूसरोंके लिए न करना चाहिये)। जिस प्रकार कोई स्त्री एक ही समय माता और बच्चा दोनों हो सकती उसी तरह हिंसाका हिसारूप और बम रूप होना परस्पर विरुद्ध है। अतएव हिंसा और धर्मको कारण और कार्य रूपसे प्रतिपादन करनेवाले

१ क जलमृच्छतोति कारो जलवस्तमीरयति प्ररयतीति कारीरी । २ मन्त्रशास्त्रविषयको निबन्ध ।
३ इति सवि जलं जीर्णं क्षितितमिस्तु पंचमि प्रोच्यते मधुपकस्तु सखिबीषतुष्टये ॥ कालिकापुराण । ४ एतरे
यब्राह्मणे ४ श्रौतसूत्र । ५ मनुस्मृती पञ्चमाध्याये आपस्तम्बगृह्यसूत्र । ६ एकां शालां सकलपात्रा वा मन्त्रिरङ्ग
दधीत्य वा । षट्कमनिरतो जिज्ञाशीविद्यो नाम ममस्मि ॥ ७ यज्ञवल्क्यस्मृती जाधाराध्याय १०९ ।
८ मनुस्मृति ३-२६८ । ९ अमलां ममवर्षेण युतां नैषामपारमेत् । चाणक्यराजनीतिशास्त्रे १-७ ।

अथ न चर्च सामान्येन हिंसा बर्मेतुं श्या, किन्तु विशिष्टाभेद । विशिष्टा च सैव वा वेदविहिता इति चेत्, अनु तस्या चर्चहेतुत्वं किं बध्यजीवानां मरणाभावेन, मरणेऽपि तेषां चर्चस्थानाभावात् सुगतिलाभेन वा ? नाद्यः पक्षः । प्राणत्यागाच्च तेषां साक्षादवेक्ष्यमाणत्वात् । न द्वितीयः । परचेतोदृशीनां दुर्लक्षतयातस्थानाभावेन बाधमात्रत्वात् । प्रत्युत हा कष्टमस्ति न कोऽपि कारुणिकः क्षरणम्, इति स्वभाषया विरसमारसस्तु तेषु च दमदैन्यनयनतरलतादीनां लिङ्गानां दशनाद् दुर्ध्यानस्य स्पष्टमेव निष्टक्यमानत्वात् ॥

अथैवमाचक्षीया यथा अयःपिण्डो गुरुतया मज्जनात्मकोऽपि तनुतरपत्रादिकरणेन संस्कृतः सन् जलोपरि प्लवते यथा च मारणात्मकमपि विष मन्त्रादिसंस्कारविशिष्टं सद्गुणाय जायते, यथा वा दहनस्वभावोऽप्यग्नि सत्यादिप्रभावप्रतिहतशक्तिः सन् न हि प्रवहति । एवं मन्त्रादिविधिसंस्काराद् न खलु वेदविहिता हिंसा दोषपोषाय । न च तस्याः कुत्सितत्वं शङ्कनीयम् । तत्कारिणां याज्ञिकानां लोके पूज्यत्वदशनादिति । तदेतद् न दक्षणा क्षमसै शोदम् । वैधर्म्येण दृष्टान्तानामसाधकतमत्वात् । अयःपिण्डादयो हि पत्रादिभावान्तरापन्नाः सन्त सलिलतरणादिक्रियासमर्था । न च वैदिकमन्त्रसंस्कारविधिनापि विशिष्टमानानां पशूनां काचिद् वेदनानुत्पादादिरूपा भावान्तरापत्तिः प्रतीयते । अथ तेषां बधानन्तरं देवत्वा-

मीमांसकोंका मत निर्दोष नहीं है । जो जिसके अन्वय और व्यतिरेके सबद्ध होता है वह उसका कार्य होता है जैसे मिट्टीका पिंड और घडा दोनोंमें अन्वय-व्यतिरेक संबध है इसलिये घडा मिट्टीके पिंडका कार्य है । परन्तु जिस प्रकार मिट्टीके पिंड होनेपर ही घट होता है वैसे ही हिंसाके होनेपर बर्मे होता है ऐसा अनुभवमें नहीं आता । क्योंकि केवल हिंसाको घम माननेपर अहिंसा रूप तप ध्यान दान आदि घमके कारण नहीं कहे जा सकते ।

शंका—हम लोग सामान्य हिंसाको बर्मे नहीं मानते किन्तु विशिष्ट हिंसाको ही बर्मे कहते हैं । वेदमें प्रतिपादित हिंसा विशिष्ट हिंसा है । समाधान—आप लोग हिंसाको घम क्यों कहते हैं ? बध किये जाने वाले प्राणियोंका मरण नहीं होता क्या इसलिये हिंसा घम है ? अथवा प्राणियोंके मरणके समय उनके परिणामोंमें आतध्यान न होनेसे उन्हें स्वर्ग प्राप्त हाता है इसलिये हिंसा घम है ? यदि कहो कि वेदोक्त विधिसे प्राणियोंको मारनेपर उनका मरण नहीं होता तो यह ठीक नहीं । क्योंकि प्राणियोंका मरण प्रत्यक्ष देखनेमें आता है । यदि कहो कि वेदोक्त विधिसे प्राणियोंके मारे जानेपर उनके आतध्यान नहीं होता तो यह भी केवल कथन मात्र है । क्योंकि कोई भी कष्टाशील व्यक्ति हमारा रक्षक नहीं इस हृदयद्रावक भाषासे आक्रान्त करते हुए प्राणियोंके मुखकी दीनता नेत्रोंकी चंचलता आदिसे उनके दुर्ध्यानका स्पष्ट रूपसे पता लगता है ।

शंका—जिस प्रकार भारी लोहपिंड पानीमें डूबनेवाला होनेपर भी हलके-हलके पत्तारोंके रूपमें परिणत होकर जहाजके रूपमें पानीके ऊपर तैरता है अथवा जिस तरह भंत्रके प्रभावसे मारक विष भी शरीरको आरोग्य प्रदान करता है अथवा जिस तरह दहनशील जग्मि सत्त्व आदिके प्रभावसे बहुत स्वभावको छोड देती है उसी तरह मन्त्रादि विधिसे वेदोक्त हिंसा भी पापबधका कारण नहीं होती । यह वेदोक्त हिंसा निन्दनीय भी नहीं कही जा सकती क्योंकि इस हिंसाके कर्त्ता याज्ञिक लोग संसारमें पूज्य दृष्टिसे देखे जाते हैं । समाधान—यह कथन परोक्षणकी कसौटीपर ठीक नहीं उतरता । क्योंकि पूर्वपक्ष द्वारा किये कये दृष्टान्त वैधर्म्यके कारण साधकतम नियमसे साध्य की सिद्धि करनेवाले नहीं होते । यहाँ लोहपिंड आदिके दृष्टांत विषम हैं इसलिये इन दृष्टांतोंसे साध्यकी सिद्धि नहीं होती । क्योंकि जिस प्रकार लोहपिंड वध आदिरूप अवस्थान्तरको प्राप्त होकर ही जहाजके रूपमें पानीपर तैरने आदिकी क्रिया करनेमें समर्थ होता है उस तरह वैदिक विधिसे यज्ञोंके संस्कार द्वारा जारी किये हुए प्राणियोंकी वेदनाकी अनुत्पत्ति रूप परिणति देखनेमें नहीं आती । यदि आप कहें कि वेदोक्त विधिसे बध किये कयेवाले प्राणियोंको स्वर्गकी प्राप्ति रूप परिणति देखनेमें

परिधीयान्तरमस्त्येवेति चेत् किमत्र प्रमाणम् । न तावत् प्रत्यक्षम् । तस्य सम्बद्धवर्तमानार्थं प्राद्वक्तव्यम् । 'सम्बद्ध वर्तमानं च गृह्यते चक्षुरादिना ।' इति वचनात् । नाप्यनुमानम् । तत्प्रतिबद्धलिङ्गानुपलब्धे । नाप्यागमः । तस्याद्यापि विवादास्पदत्वात् । अर्थापत्त्युपमानयोस्त्वनुमानान्तगततया तद्दूषणेनैव गताय बन्धम् ॥

अथ भवतामपि जिनायतनादिविधाने परिणामविशेषात् पृथि-यादिज-तुजातचातन मपि यथा पुण्याय कल्पते इति कल्पना, तथा अस्माकमपि किं नेष्यते । वेदोक्तविधिविधान रूपस्य परिणामविशेषस्य निर्विकल्प सत्रापि भावात् । नैवम् । परिणामविशेषोऽपि स एव शुभ फलो यत्रानन्योपायत्वेन यतनयाप्रकृष्टप्रतनुचतन्यानां पृथि-यादिजीवानां वधेऽपि स्वल्पपुण्य व्यवधेनापरिमितसुकृतसंप्राप्ति न पुनरितर । भवपक्षे तु सस्वपि तत्तच्छ्रुतिस्मृतिपुराणेति हासप्रतिपादितेषु स्वर्गावाप्त्युपायेषु तास्तान् देवानुद्दिश्य प्रतिप्रतीक कतनकदहनया कादि शीकान् कृपणपक्षे त्रयान् शौनिकाधिकं भारयतां कृत्स्नसुकृतयनेन दुर्गतिमेवानुकूलयतां दुर्लभ-शुभपरिणामविशेषः । एव च य कञ्चन पदार्थं किञ्चित्साधम्यद्वारेण च नृणां तीकुर्वतां भवतामपि प्रसङ्गं सङ्गच्छते ॥

न च जिनायतनविधापनादौ पृथि-यादिजीववधेऽपि न गुणः । तथाहि तद्गुणाद् गुणानु रागितया भयानां बोधिलाभ पूजातिशयविलोकनादिना च मन प्रसाद तत समाधि ततश्च क्रमेण नि श्रयसंप्राप्तिरिति । तथा च भगवान् पञ्चलिङ्गीकार —

आती है तो इस कथनम कोई प्रमाण नहीं है । प्राणियोंकी स्वर्ग प्राप्ति प्रत्यक्ष प्रमाणमे नहीं जानी जा सकती क्योंकि प्रत्यक्ष केवल चक्ष आदि इन्द्रियोमे सगृह्य वर्तमान पदार्थको ही जानता है । कहा भी है प्रत्यक्ष वक्ष आदिसे सबद वर्तमान पदार्थको ही जानता है । अनुमानमे भी प्राणियोंकी स्वर्ग प्राप्ति सिद्ध नहीं होती क्योंकि वधके अनंतर देवत्वकी प्राप्ति सा-यके साथ अविनाशवी हुतुकी उपलब्धि नहीं हाती । आगमके विवादास्पद होनेसे आगमसे भी इसकी सिद्धि नहीं हो सकती । अर्थापत्ति और उपमान अनुमानम ही गर्भित हो जाते हैं (जनोकी दृष्टिम्) इसलिय अर्थापत्ति और उपमान प्रमाणसे भी वन्नेक रीतिसे वध किये हुए प्राणियोंकी स्वर्ग प्राप्ति सिद्ध नहीं की जा सकती ।

शका—जिस प्रकार जैनमतम पृथिवी आदि जीवोंका घात होनपर भी परिणाम विशेषके कारण जन मन्दिरोंका निर्माण पुण्यरूप ही माना जाता है उसी तरह वदविहित हिंसाम वद का विधि विगानरूप विशिष्ट परिणामोंका सङ्काव होनमे वह पुण्यका कारण होती है । समाधान—यह ठीक नहीं है । क्योंकि मन्दिरोंके निर्माण करनम उपायातर न हानके कारण सावधानीपवक प्रवृत्त हात हुए भी अत्यंत अल्प ज्ञानके धारक पृथिवी आदि जीवोंका वध अनिवार्य है तथा पृथिवी आदि के वध करनपर अप पुण्यके नाश होनेसे अपरिमित पुण्यकी प्राप्ति होती है । परन्तु आप जगोव मतम प्राति स्मति पराण इतिहासम यम नियमादि से स्वर्गकी प्राप्तिका प्रतिपादन किया गया है तब उन उन देवी देवताओंके उद्देश्यसे प्रत्येक मतिके समस्त अपने शरीरके काटे जानके भयसे विह्वल निस्सहाय पञ्चद्रिय जीवोंको कसाम्से भी अधिक क्रूरतासे मारने वाले पुरुषोंके समस्त पुण्यके नष्ट हो जानके कारण दुर्गतिका ले जानवाले परिणामोंको शुभ परिणाम कहना दुर्लभ है । अतएव थोड़ा-बहुत सादृश्य देखकर दृष्टात बनानसे आपके मनम अतिप्रसन्न उपस्थित होता है ।

तथा पृथिवी आदि जीवोंके वध होनपर भी जिनमन्दिरके निर्माणम पुण्य ही होता है । क्योंकि मन्दिरम जिनप्रतिमाके दशनसे गुणानुरागी होनेके कारण भव्य पुरुषोंको सम्यक्त्वकी प्राप्ति होती है भगवानके पूजा तिशयके विलोकनसे मन प्रफुल्लित हाता है मनकी प्रफुल्लतासे समता भाव जागृत होता है और समता भावसे क्रमश मोक्षकी प्राप्ति होती है । पञ्चलिङ्गीकार भगवान जिनेश्वरसूरिन कहा भी है—

१ श्रीमासाश्लोकवार्तिके ४-८४ ।

२ सम्यग्दशनज्ञानचारित्रपरिणामेन अविध्यतीति भव्य ।

३ बोधन बोधि सम्यक्त्व प्रयजिनवर्मावसिर्वा । ४ सम्बद्धसमाधिका मोक्षपद्वति ।

“पुढवाइयाण जइमि हु दोइ विणासो जिणाइयाहिन्तो ।
तत्त्विसया वि सुदिट्ठिस्स णियमओ अत्थि अणुक्कपा ॥१॥
एयाहिंतो बुद्धा विरया रक्खन्ति जेण पुढवाई ।
इत्तो निब्बाणगया अवाहिया आभवमिमाण ॥२॥
रोगिसिरावेहो इव सुविज्जकिरिया व सुप्पउत्ताओ ।
परिणामसुदरखिय चिह्वा से बाहजोगे वि ॥३॥

इति । वैदिकवधविधाने तु न कञ्चि पुण्यार्जनानुगुण गुण पश्यामः । अथ विप्रेभ्य पुरोडाशो दिप्रदानेन पुण्यानुबन्धी गुणोऽस्त्येव इति चेत् । न । पवित्रसुवर्णादिप्रदानमात्रेणैव पुण्योपाजन सम्भवात् । कृपणपशुगणयपरोपणसमुत्थ मांसदान केवल निधृणत्वमेव व्यनक्ति । अथ न प्रदानमात्रं पशुवधक्रियाया फल किं तु भूत्यादिकम् । यदाह श्रुतिः— ‘इवेत वायव्यमजमा लभेत भूतिकाम’ इत्यादि । एतदपि व्यभिचारपिशाचग्रस्तत्वादप्रमाणमेव । भूतेऽपि पवि कातरैरपि साध्यत्वात् । अथ तत्र सत्र हयमानानां छागादीनां प्रत्यसद्गतिप्राप्तिरूपोऽस्त्ये वोपकार इति चेत् । बाह्मात्रमेतत् । प्रमाणाभावात् । न हि ते निहता पशवः सद्गतिलाभ मुदितमनसः कस्मैचिदागत्य तथाभूतमात्मानः कथयन्ति । अथास्त्यागमाख्य प्रमाणम् । यथा—

यद्यपि जिनमन्दिरके निर्माणम् जमीन खोदने इट तैयार करने तथा जल सिंचन आदिके कारण पृथिवी जल अग्नि वायु वनस्पति और व्रस जीवोका घात होता है ता भी सम्यग्दृष्टी के पृथिवी आदि जीवोके प्रति दयाका भाव रहता ही है ॥१॥

जिनप्रतिमा आदिके दशनसे तत्त्वज्ञानको प्राप्त करनेवाले जीव पृथिवी आदि जीवोंकी रक्षा करते हैं मोक्षगमन करते हैं और यावज्जीवन अबाधित रहते हैं ॥२॥

जिस प्रकार किसी रोगीको अच्छा करनेके लिए रोगीकी नसका छेदना उसे लघन कराना कटक औषधि देना आदि प्रयोग शभ परिणामोंसे ही किये जात हैं उसी प्रकार पृथिवी आदिका वध करके भी जिन मन्दिरके निर्माण करनेमें पुण्य ही होता है ॥३॥

परन्तु वदोक्त हिसाम हम कोई पुण्योपाजनका कारण नहीं देखते । यदि कहो कि वेदोक्त वधके अवसरपर ब्राह्मणोंको पुरोडाश (होमके बाद बचा हुआ द्रव्य) आदि देनेसे पुण्य होता है तो यह भी ठीक नहीं । क्योंकि पवित्र सुवर्ण आदिके दान देनेसे ही पुण्य हो सकता है मूक पशुओंके मांसका दान करना केवल निन्द्यताका ही द्योतक है । यदि कहो कि वेदोक्त रीतिसे पशुवध करनेका फल केवल ब्राह्मणोंको पशुओंके मांसका दान करना नहीं किन्तु उससे विभूतिकी प्राप्ति होती है । क्योंकि श्रुतिमें भी कहा है एषव्य प्राप्त करनेकी इच्छा रखनेवाले पुरुषको वायु-देवताके लिये श्वेत बकरेका यज्ञ करना चाहिए आदि—यह भी व्यभिचार पिशाचसे ग्रस्त होनेके कारण ठीक नहीं है । क्योंकि ऐश्वर्यकी प्राप्ति अन्य उपायोंसे भी हो सकती है । यदि कहो कि यज्ञम मारे जानेवाले बकरे आदि परलोकमें स्वर्ग प्राप्त करते हैं इसलिय प्राणियोंका उपकार होता है यह भी ठीक नहीं । क्योंकि बकरे आदि यज्ञम वध किये जानेके बाद स्वर्गको प्राप्त करते हैं इसमें कोई प्रमाण नहीं है । क्योंकि मरनेके बाद स्वर्गमें गये हुए पशु स्वर्गसे आकर प्रसन्न मनसे वहाँके समाचारोंको नहीं सुनाते । यदि आप कहें कि आगममें लिखा है—

१ छाया—पृथिव्यादीनां यद्यपि भवत्येव विनाशो जिनालयादिभ्यः । तद्विषयापि सुदृष्टनियमतोऽस्त्यनुकम्पा ॥
एताम्भो बुद्धा विरसा रक्खन्ति येन पृथिव्यादीन् । अतो निर्वाणगता अबाधिता आभवमेषाम ॥
रोगिसिरावेह इव सुवैद्यक्रिया इव सुप्रयुक्ता तु । परिणामसुन्दर इव चेष्टा सा बाधायोगेऽपि ॥
जिनेस्वरसूरिकृतपञ्चलिङ्गीकरणे ५८-५९-६० ।

२ पुरो दास्यते इति पुरोडाशो हुतप्रव्यावशिष्टम् । यन्पशुविभिन्नरीटिकाविशेषः । १ शतपथब्राह्मणे ।

“औषधः पशून् वृक्षास्तियञ्च पक्षिणस्तथा ।

यज्ञार्थं निधनं प्राप्ता प्राप्नुवन्त्युच्छिद्यते पुनः” ॥

इत्यादि । नैवम् । तस्य पौलुषेयापौरुषेयविकल्पाभ्यां निराकरिष्यमाणत्वात् ॥

न च औतेन विधिना पशुविशसनविधाधिना स्वर्गावाप्तिरूपकार इति वाच्यम् । यदि हि हिंसयाऽपि स्वर्गप्राप्तिः स्यात्, तर्हि बाढ पिडिता नरकपुरप्रतोल्य । शौनिकादीनामपि स्वर्गप्राप्तिप्रसङ्गात् । तथा च पठन्ति परमार्था —

‘यूपं छित्त्वा पशून् ह वा कृत्वा रुधिरकदमम् ।

यद्यव गम्यते स्वर्गं नरके केन गम्यते ॥

किञ्च, अपरिचितास्पष्टचैतन्यानुपकारिपशुहिंसनेनापि यदि त्रिदिवपदवीप्राप्तिः, तदा परिचितस्पष्टचैतन्यपरमोपकारिमातापित्रादि-आपादनेन यज्ञकारिणामधिकतरपदप्राप्तिः प्रसज्यते । अथ अचिन्त्यो हि मणिमन्त्रौषधीनां प्रभाव इति वचनाद् वैदिकमन्त्राणामचित्य प्रभावत्वात् तत्संस्कृतपशुवधे सम्भवत्येव स्वर्गप्राप्तिः, इति चेत् । न । इह लोके विवाहगर्भाधान जातकर्मविधु तन्मन्त्राणां व्यभिचारोपलम्भाद् अदृष्टे स्वर्गादावपि तद्व्यभिचारोऽनुमीयते । दृश्यन्ते हि वेदोक्तमन्त्रसंस्कारविशिष्टभ्योऽपि विवाहादिभ्योऽनन्तर वैभवाल्पायुष्कृतादारिद्र्याद्युपद्रवविधुराः परजता । अपरे च मन्त्रसंस्कार विना कृतेभ्योऽपि तेभ्योऽनन्तर तद्विपरीता । अथ तत्र क्रियावैगुण्य विसंवादहेतु इति चेत् । न । सशयानिवृत्त । किं तत्र क्रियावैगुण्यात् फले विसंवाद किं वा मन्त्राणामसामर्थ्याद् इति न निश्चयः । तेषां फलेनाविनाभावासिद्धे ॥

‘औषधि पशु वृक्ष तिर्यच और पक्षी यज्ञम निधनको प्राप्त होकर उच्च गतिको प्राप्त करते हैं ।

इत्यादि ।

अतएव आगमसे इसकी प्रमाणता सिद्ध होती है यह भी ठीक नहीं । क्योंकि आगम पौरुषेय है या अपौरुषेय ? इन विकल्पों के द्वारा आपके द्वारा माय आगमका आगे निराकरण किया जायगा । (देखिय इसी कारिकाकी व्याख्या) ।

वेदोक्त विधिसे पशुओंको मारनेसे स्वर्गकी प्राप्ति रूप उपकार होता है यह कथन सत्य नहीं है । क्योंकि यदि हिंसासे स्वर्गकी प्राप्ति होना लग तो नरकद्वारके मुख्य मागको बन्द ही कर देना होगा और सत्कारके सभी कसाई स्वर्गमें पहुँच जायग । साम्य लोगोन कहा भी है—

यदि यूप (यज्ञम पशुओंको बाँधनेकी लकड़ी) को काट करके पशुओंका वध करके और रक्तसे पृथ्वीका सिंचन करके स्वर्गकी प्राप्ति हो सकती है तो फिर नरक जानके लिए कौन-सा माग बचेगा ?

तथा यदि अपरिचित और अस्पष्ट चतनायुक्त तथा किसी प्रकारका उपकार न करनेवाले मक प्राणिमों के वधसे भी स्वर्गकी प्राप्ति होना सम्भव है तो परिचित और स्पष्ट चतनायुक्त तथा महान् उपकार करनेवाले अपने माता पिताके वध करनेसे याज्ञिक लोगोको स्वर्गसे भी अधिक फल मिलना चाहिए । यदि आप कहें कि

मणि मन्त्र और औषधका प्रभाव अचिन्त्य होता है इसलिए वैदिक मन्त्रोंका भी अचिन्त्य प्रभाव है अतएव मन्त्रोंसे संस्कृत पशुओंका वध करनेसे पशुओंको स्वर्ग मिलता है तो यह भी ठीक नहीं । क्योंकि इस लोकमें विवाह गर्भाधान और जातकर्म आदिम उन मन्त्रोंका व्यभिचार पाया जाता है तथा अदृष्ट स्वर्ग आदिमें उस व्यभिचारका अनुमान किया जाता है । देखा जाता है कि वैदिक विधिके अनुसार विवाह आदिके किये जानेपर भी स्त्रियाँ विषवा हो जाती हैं तथा सकोड़ो मनुष्य अल्पायु दरिद्रता आदि उपद्रवोंसे पीडित रहते हैं । तथा विवाह आदिके वैदिक मन्त्र विधिसे सम्पादित न होनेपर भी अनेक स्त्री-पुरुष आनन्दसे जीवन यापन करते हैं इसलिए वैदिक मन्त्रोंसे संस्कृत वध किये जानेवाले पशुओंको स्वर्गकी प्राप्ति स्वीकार करना ठीक नहीं है । यदि आप कहें कि मन्त्र अपना पूरा असर दिखाते हैं लेकिन यदि मन्त्रोंकी ठीक-ठीक विधि नहीं

अथ यथा शुष्मन्मते “आरोग्यबोधिदामं समाधिबन्धुत्तमं विदुः” इत्यादीनां वाक्यानां लोकान्तर एव फलमिष्यते, एवमस्मदभिमतवेदवाक्यानामपि नेह जन्ममि फलमिति किं न प्रतिपद्यते । अतश्च विवाहादौ नोपालम्भावकाशः, इति चेत् । अहो वचनवैचित्र्यं । यथा वर्तमानजन्मनि विवाहादिषु प्रयुक्तैर्मन्त्रसंस्कारैरागाभिनि जन्मनि तत्फलम्, एव द्वितीयादि जन्मान्तरेऽपि विवाहादीनामेव प्रवृत्तिधर्माणां पुण्यहेतुत्वाङ्गीकारेऽनन्तभवानुसन्धानं प्रसज्यते । एव च न कदाचन संसारस्य परिसमाप्तिः । तथा च न कस्यचिदपवर्गप्राप्तिः । इति प्राप्तं भवदभिमतवेदस्याप्यवसितसंसारवल्लरामूलकन्दत्वम् । आरोग्यादिप्रार्थना तु असत्याऽमृषा भाषा परिणामविशुद्धिकारणत्वाद् न दोषाय । तत्र हि भाषारोग्यादिकमेव विवक्षितम् तच्च चातुगतिकसंसारक्षणभावरोगपरिक्षयस्वरूपत्वाद् उत्तमफलम् । तद्विषया च प्रार्थना कथमिव विवेकिनामनादरणीया । न च तज्जन्यपरिणामविशुद्धस्तत्फलं न प्राप्यते । सवधादिनां भावशुद्धरपवर्गफलसम्पादनेऽविप्रतिपत्तरिति ॥

की जाय तो मन्त्रोंका असर नहीं रहता यह कथन भी ठीक नहीं । इससे सहायकी निवृत्ति नहीं होती । क्योंकि मन्त्रोंकी विधिमें वगुण्य होनेसे मन्त्रोंका प्रभाव नष्ट हो जाता है अथवा स्वयं मन्त्रोंम ही प्रभाव दिखानेकी असमर्थता है यह कैसे निश्चय हो ? मन्त्रोंके फलसे अविनाभावकी सिद्धि नहीं होती ।

शङ्का—जिस प्रकार जनमतम आरोग्य सम्यक्त्व तथा समाधिको प्रदान करो इत्यादि स्तुतियोंसे दूसरे लोकम फल प्राप्ति कही जाती है उसी तरह हमारे माने हुए वेद-वाक्योंका और विवाह आदि मन्त्रोंका भी परलोकमें ही फल मिलता है । समाधान—यदि आप लोग इस जन्म विवाह आदिम प्रयुक्त मन्त्रोंका फल आगामी भवमें स्वीकार करते हैं तो यह आपके वचनोंकी विचित्रता है और इस तरह तो दूसरे तीसरे आदि अनेक भवोंमें मन्त्रके संस्कारोंका फल मान लेनेसे अनन्त भवोंकी उत्पत्ति माननी होगी और इस तरह कभी संसारका अन्त न होनेसे किसीको भी मोक्ष न मिलेगा । इस प्रकार आपके द्वारा मान्य वेदको अनन्त संसारवल्लरीका मूल मानना होगा । तथा हम लोग जो आरोग्यलाभ आदिकी प्रार्थना करते हैं वह असत्यअमृषा (व्यवहार) भाषा द्वारा परिणामोंकी विशुद्धि करनेके लिए है दोषके लिए नहीं । (असत्यअमृषा भाषा आमन्त्रणी आज्ञापनी याचनी प्रच्छन्नी प्रज्ञापनी प्रत्याख्यानी इच्छानुकूलिका अनभिगृहीता अभिगृहीता सदेहकारिणी व्याकृता अव्याकृताके अनेके बारह प्रकारकी बताई गयी है । (१) ह देव यहाँ आओ इस प्रकारके वचनोंकी आमन्त्रणी भाषा कहते हैं । (२) तुम यह करो इस प्रकारके आज्ञासूचक वचन कहना आज्ञापनी भाषा है । (३) यह दो इस प्रकार याचनके सूचक वचन बोलना याचनी भाषा है । (४) अज्ञात अथको पूछना प्रच्छन्नी भाषा है । (५) जीव हिंसासे निवृत्त होकर चिरायुका उपभोग करते हैं इस प्रकार शिष्योंके उपदेशसूचक वचनोंका कहना प्रज्ञापनी भाषा है । (६) माँगनेवालेको निषेध करनेवाले वचनोंका बोलना प्रत्याख्यानी भाषा है । (७) किसी कार्यम अपनी अनुमति देनेको इच्छानुकूलिका भाषा कहते हैं । (८) बहुतसे कार्योंमें जो तुम्हें अच्छा लगे वह करो इस प्रकारके वचनोंकी अनभिगृहीता भाषा कहते हैं । (९) बहुतसे कार्योंम अमुक काय करना चाहिए और अमुक नहीं इस प्रकार निश्चित वचनोंके बोलनेको अभिगृहीता भाषा कहते हैं । (१) सहाय उत्पन्न करनेवाली भाषाकी सदेहकारिणी भाषा कहते हैं जैसे सघव कहनेपर सिंघा नमक और घोड़ा दोनों पदार्थोंमें सहाय उत्पन्न होता है । (११) जिससे स्पष्ट अर्थका ज्ञान हो वह व्याकृता भाषा है । (१२) गम्भीर अथवा अस्पष्ट अर्थको बतानेवाले वचनोंकी अव्याकृता भाषा कहते हैं । गोममट्टसार आदि दिग्गम्बर ग्रन्थोंमें असत्यअमृषा भाषाके नी

१ छाया—आरोग्य बोधिलामं समाधिबन्धुत्तमं विदुः । आवश्यक २४-६ ।

२ आमन्त्रणी आज्ञापनी याचनी प्रच्छन्नी प्रज्ञापनी प्रत्याख्यानी इच्छानुकूलिका अनभिगृहीता अभिगृहीता सदेहकारिणी व्याकृता अव्याकृता इति द्वावचनविधा असत्यामृषाभाषा लोकप्रकाशे तृतीयसर्गे दोषाधिकारे ।

न च वेदनिवेदिता हिंसा न कुत्सिता । सम्यग्दर्शनज्ञानसम्पन्नैर्विर्मार्गप्रपन्नैर्वेदान्त
वादिभिश्च गद्दितत्वात् । तथा च तत्त्वदर्शिन पठन्ति—

‘देवोपहारव्याजेन यज्ञव्याजेन येऽथवा ।

घ्नन्ति जन्तून् गतघृणा घोरां ते वाति दुर्गतिम् ॥

वेदान्तिका अप्याहुः—

अ-वे तमसि मज्जाम पशुमिय यजामहे ।

हिंसा नाम भवेद्धर्मो न भूतो न भविष्यति ॥

तथा ‘अग्निर्माभेत्स्माद्द्विसाकृतादेनसो मुञ्चतु छादसवाद् भोचयतु इत्यथ । इति ।
व्यासेनाप्युक्तम्—

ज्ञानपात्रिपारिक्षिप्त ब्रह्मचयदयाम्भसि ।

स्ना वाऽतिविमले तीर्थे पापपङ्कपहारिणि ॥ १ ॥

ध्यानाग्नौ जीवकुण्डस्थे दममारुतदीपते ।

असत्कमसमि क्षपैरग्निहोत्र कुरुत्तमम् ॥ २ ॥

कषायपशुभिर्दुष्टैर्धर्मकामार्थनाशकैः ।

शममत्रहुतैर्यज्ञ विधेहि विहितं बुधैः ॥ ३ ॥

प्राणिघातात् तु यो धममीहते मूढमानस ।

स बाञ्छति सुधावृष्टिं कृष्णाहिमुखकोटरात् ॥ ४ ॥

भेद बताय गये हैं—देखिये गोम्मटसार जीवकाण्ड २२४-२२५) । आरोग्य आविर्की प्राप्ति करना हमारा
अभिप्राय केवल चतुर्गति रूप ससारके भाव रोगको दूर करना है वही उत्तम फल है । इस भाव-आरोग्यकी
प्राप्तिसे परिणामोकी विगुटि होती है अतएव विप्रकीजन उसका अनादर नहीं कर सकते । ऐसी बात नहीं
कि उससे उत्पन्न परिणामोकी विशुद्धिसे उसका फल प्राप्त न हो । सभी वादी लोग भावोकी शुद्धिसे
ही मोक्ष फल की प्राप्ति मानते हैं ।

तथा ऐसी बात नहीं है कि वदोक्त हिंसा निन्दनीय नहीं । सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञानसे सम्पन्न ज्ञान
मार्गके अनुयायी वेदातिथोन भा हिंसाकी निन्दा की है । त वदर्शी लोगोन कहा है—

जो निश्चय पुरुष देवताओको प्रसन्न करनेके लिय अथवा यज्ञके बहाने पात्राका बध करते हैं वे
लोग दुर्गतिमें पड़त हैं ।

वेदातिथोन भी कहा है—

यदि हम पशुओसे यज्ञ कर तो घोर अधकारम पत्र । अतएव हिंसा न कभी धर्म हुआ न है
और न होगा ।

तथा— अग्नि-देवता इस हिंसाजय पापसे मज्ज मुक्त करो । वदिक प्रयोग होनेसे मक्त करो
यह अर्थ किया गया है ।

व्यासेने कहा है—

ज्ञानरूपी दीवारसे परिवर्धित ब्रह्मचय और दयारूपी जलसे पण पापरूपी कीचड़को नष्ट करनेवाले
अयन्त निमल तोषम स्नान करके ॥ १ ॥

जीवरूपी कुण्डमें दमरूपी पवनसे उद्दीपित ध्यानरूपी-अग्निम अशम दमरूपी काष्ठकी आहुति देकर
उत्तम अग्निहोत्र यज्ञ करो ॥ २ ॥

धर्म काम और अर्थको नष्ट करनेवाले दुष्ट कषायरूपी-पशुओका शम यंत्रसे यज्ञ करो ऐसा पण्डितो
ने कहा है ॥ ३ ॥

जो मूढ पुरुष प्राणियोंका बध करके धमकी कामना करते हैं वे काले सपकी छोड़से अमृतकी वर्षा
आहुते हैं ॥ ४ ॥

इत्यादि ॥

यच्च याज्ञिकानां लोकपूज्यत्वोपलम्भादित्युक्तम् । तदप्यसारम् । अबुधा एव पूजयन्ति तान् स तु विविक्तबुद्धयः । अबुधपूज्यता तु न प्रमाणम् । तस्या सारमेयादिष्वप्युपलम्भात् । यदप्यभिहितं देवतातिथिपितृप्रीतिसपादकत्वाद् वेदविहिता हिंसा न दोषायेति । तदपि चित्तम् । यतो देवानां सकल्पमात्रोपनताभिमतआहारपुद्गलरसास्वादसुहितानां वैक्रियशरीरत्वाद् । युष्मदावर्जितजुगुप्सितपशुमांसाद्याहुतिप्रगृहीतो इच्छैव दुःसम्भवा । औदारिकशरीरिणामेव तदुपादानयोग्यत्वात् । प्रक्षेपाहारस्वीकारे च देवानां मन्त्रमयदेहवाभ्युपगमबाध । न च तेषां मन्त्रमयदेहव भवत्यक्षे न सिद्धम् । चतुर्थ्यन्तं पदमेव देवता इति जैमिनिवचन प्रामाण्यात् । तथा च मृगद्वय —

“शचेतर वे युगपद् मिन्नदेशेषु यष्टेषु ।

न सा प्रयाति सानिध्य मूतवादस्मदादिष्वत् ॥

सेति देवता । ह्यमानस्य च वस्तुनो भस्मीभावमात्रोपलम्भात् तदुपभोगजनिता देवानां प्रीति प्रलापमात्रम् । अपि च योऽयं व्रताग्निः स त्रयस्त्रिंशकोटिदेवतानां मुखम् । अभिमुखा वै देवाः इति श्रुते । ततश्चोत्तममध्यमाधमदेवानामेकेनैव मुखेन मुञ्जानाना

द्यादि ।

तथा आपन जो याज्ञिक पुरुषोको लोकमें पाय बताया वह भी ठीक नहीं है । क्योंकि मूर्ख ही याज्ञिकोंकी पूजा करते हैं पण्डित नहीं । तथा मूर्खोंके द्वारा याज्ञिकोंका पूजा जाना प्रमाण नहीं कहा जा सकता क्योंकि कुत्त आदि भी लोकमें पजे जान हैं । तथा आपने जो कहा कि वेदोक्त हिंसा देवता अतिथि और पितरोंको प्रसन्न करती है अतएव वह निर्दोष है यह कथन भी निस्सार है । क्योंकि देव वैक्रियक शरीरके धारक होते हैं अतएव वे अपन सकल मात्रसे किसी भी इष्ट पदार्थको उत्पन्न कर उसके पुद्गल्लोकारसा-स्वादन कर सकते हैं । इसलिये अग्नि युक्त आप लोगोंकी दी हुई पशुके मांस आदिकी आहुति ग्रहण करनेकी इच्छा भी वे नहीं कर सकते । औदारिक (स्थूल) शरीरवाले प्राणी ही इस आहुतिको ग्रहण कर सकते हैं । यदि आप देवोंको यज्ञकी अग्निमें आहुतिमें प्रक्षिप्त आहारका भक्षक स्वीकार करेंगे तो देवोंको मन्त्रमय शरीरके धारक नहीं कह सकते । परन्तु आपन देवोंको मन्त्रमय शरीरके धारक स्वीकार किया है । जैमिनी कृपिन कहा भी है— देवताओंके लिए चतुर्थीका ही प्रयोग करना चाहिये । (पूर्व मोमांसकोने ईश्वरका अस्तित्व नहीं माना है । उनके मतमें आहुति दिये जानेवाले देवताओंको छोड़ कर दूसरे देवोंका अस्तित्व नहीं है) । मृगद्वय भी कहा है—

यदि देवता मन्त्रमय शरीरके धारक न होकर हम लोगोंकी तरह मूत शरीरके धारक हो तो जैसे हम एक साथ बहुत स्थानोंमें नहीं जा सकते उसी प्रकार देवता भी एक साथ सब यज्ञोंमें उपस्थित नहीं हो सकते ।

उपयुक्त श्लोकमें सा का प्रयोग देवताके अर्थमें हुआ है । होम किये हुए पदार्थ भस्म हो जाते हैं और उन पदार्थोंके उपभोगसे देव प्रसन्न होते हैं यह कथन प्रलापमात्र है । तथा आपने व्रताग्नि (दक्षिण अग्नि आहवनीय अग्नि और गार्हपत्य अग्नि) को ततीस करोड़ देवताओंका मुख स्वीकार किया है । अतिमें

१ अथ यज्ञ इत्याचक्षते ब्रह्मचयमेव । छान्दोग्य उ ८५१ मण्डक उ १२६ बृहदारण्यक उ ३१ अ गीता ४३३ महाभारते शांतिपर्वणि ।

२ अष्टगुणैश्वर्ययोगादेकानेकाणमहच्छरीरविविधकरणं विक्रिया सा प्रयोजनमस्येति वैक्रियकं ।

३ उदारं स्थूल उदारं प्रयोजनं अस्येति औदारिकं ।

४ दक्षिणाग्नि आहवनीय गार्हपत्य इति त्रयोऽन्वयः । अग्नित्रयमिदं व्रता इत्यमरः ।

५ आश्च नृ सू अ ४

अन्योन्योच्छिष्टमुक्तिप्रसङ्गः । तथा च ते तुरुष्केभ्योऽप्यतिरिच्यन्ते । तेऽपि तावदेकैवामये
 तुल्ये, न पुनरेकैव वदनेन । किञ्च, एकस्मिन् वपुषि वदनबाहुल्यं कचन व्यते, यत्पुनरनेक
 शरीरेणैव मुखमिति महदाश्चयम् । सर्वेषां च देवानामेकस्मिन्नेव मुखेऽङ्गीकृते, यदा केन-
 चिदेकैव देव पूजादिनाऽरादोऽन्यत्र निदादिना विराट् ततश्चेकैव मुखेन युगपदनुग्रह
 निगृह्णाक्योच्चारणसङ्करः प्रसज्येत । अथवा, मुखं देहस्य नवमो भागः, तदपि येषां बाह्यात्मकं
 तेषामेकैकं सकलदेहस्य बाह्यात्मकत्वं त्रिभुवनभस्मीकरणपर्यवसितमेव सभाव्यत इत्य-
 ममतिश्च यथा ॥

यश्च कारीरीयज्ञादौ वृष्ट्यादिफलेऽव्यभिचारस्तत्प्रीणितदेवतानुग्रहेतुकं वक्तुं
 सोऽप्यनैकान्तिकः । कचिद् व्यभिचारस्यापि दशनात् । यत्रापि न व्यभिचारस्तत्रापि न
 त्वदाहिताहुतिभोजनजन्मा तदनुग्रहः । किन्तु स देवताविशेषोऽतिशयज्ञानी स्वोद्देशनिर्वर्तित
 पूजोपचारं यदा स्वस्थानावस्थितः सन् जानाते तदा तत्कर्तारं प्रति प्रसन्नचेतो वृत्तिस्तच्च
 स्कार्याणीच्छावशात् साधयति । अनुपयोगादिना पुनरजानानोऽपि वा पूजाकर्तुर्भाग्यसहकृत
 सन् न साधयति । द्रव्यक्षेत्रकालभावादिसहकारिसाचि-यापेक्षस्यैव कार्योत्पादस्योपलम्भात् ।
 स च पूजोपचारं पशुविशसनव्यतिरिक्तैः प्रकारान्तरैरपि सुकरं, तत्किमनया पापैकफलया
 शौनिकवृत्त्या ॥

यश्च छगलजाङ्गलहोमात् परराष्ट्रवशीकृतिसिद्ध्या देव्या परितोषानुमानम् तत्र क-
 किमाह । कासाञ्जिन् क्षुन्देवतानां तथैव प्रत्यङ्गीकारात् । केवलं तत्रापि तद्वस्तुदशनज्ञानादि

भी कहा है— अग्नि ही देवों का मुख है । परन्तु इस तरह उत्तम मध्यम और जघन्य श्रेणियों के अनक देवता
 एक ही मुखसे हो सके हुए पदार्थों का भक्षण करके अतएव उच्छिष्ट पदार्थों के भक्षण करने में वे तुरुष्कै-
 भी बढ जायेंगे । और तुरुष्क तो एक ही साथ एक पात्र में भोजन करते हैं जब कि देवता लोग एक ही मुखसे
 भोजन किया करेंगे । तथा एक शरीर में अनेक मुख तो कही सुनने में आते हैं परन्तु अनेक शरीरों में एक
 मुख का होना अत्यन्त आश्चर्य की बात है । तथा सब देवताओं के एक मुख मानने पर यदि कोई एक देव की
 स्तुति और दूसरे देव की निंदा करे तो एक ही मुखसे देवता लोगो को एक साथ अनुग्रह और निग्रह रूप
 बाक्यों को बोलना होगा । तथा देह के नीचे हिस्से को मुख कहा गया है यदि यह नवमा हिस्सा भी अग्नि
 रूप हो तो फिर तृतीय करोड़ देवता ससार को भस्म कर डालेंगे । इस सब में अधिक चर्चा करना
 व्यर्थ है ।

आप जो कहते हैं कि कारीरी यज्ञ करने से देवतागण प्रसन्न होकर वृष्टि आदि फल प्रदान कर अनुग्रह
 करते हैं यह भी अनैकान्तिक है । क्योंकि बहुतसी जगह यज्ञ के करन पर भी वृष्टि नहीं होती । तथा जहाँ
 यज्ञ के करन पर वृष्टि होती है वहाँ उस वृष्टि में देवताओं को दी हुई आहुति से उत्पन्न अनुग्रहों का कारण नहीं
 मान सकते । क्योंकि अतिशय ज्ञानी देवतागण अपने स्थान में बैठ रह कर ही अपने पूजा सत्कार आदिको
 अवधिमानने से जान पूजा-सत्कार करने वाले पुरुष से प्रसन्न हो उसकी इच्छानुसार फल देते हैं । यदि देवता का
 पूजा आदिको ओर उपयोग न हो अथवा उपयोग होने पर भी पूजाको का भाग्य प्रबल न हो तो पूजा करने
 वाले पुरुष की अभीष्ट सिद्धि नहीं होती । कारण कि द्रव्य क्षेत्र काल भाव आदि सहकारी कारणों से कायकी
 उत्पत्ति होती है । तथा पशुओं का वध करने की अपेक्षा देवताओं को प्रसन्न करने का अर्थ बहुतसे उपाय हैं फिर
 आप लोग हिंसक और निन्द्य वृत्ति का ही क्यों प्रयोग करते हैं ।

देवी के परितोष के लिये बकरे और हरिण के होम करने से दूसरे राष्ट्र वंश में हो जाते हैं यह कथन भी
 असत्य है । क्योंकि पहले तो उत्तम देवी-देवता इस धृणत और हिंसात्मक काय से प्रसन्न नहीं हो सकते ।
 यदि कोई क्षुद्र देवता प्रसन्न भी हो तो वह मांसादिके दशन अथवा ज्ञान मात्र से ही संतुष्ट हो जाता है उसे

नैव परिशीलो, न पुनस्तद्वसुक्ता । निम्बपत्रकटुकतेजःकारनालधूमांशादीनां ह्ययमानवस्यानामपि तद्गोचरस्यप्रसङ्गात् । परमार्थस्तु तत्सत्त्वकारिसमवयवानसचिकाराधकानां भक्तिरेव तत्सत्त्वार्थं जनयति । अचेतने चिन्तामण्यादौ तथा दर्शनात् । अतिथीनां तु प्रीतिः संस्कारसम्पन्नप्रकाश-दिनापि साध्या । तदर्थं महोन्नमहाजादिप्रकल्पनं निर्दिदेकतामेव व्यापयति ॥

पितृणां पुनः प्रीतिरनैकान्तिकी । श्राद्धादिविधानेनापि भूयसां सन्तानवृद्धरनुपलब्धेः । तद्विधानेऽपि च केषाञ्चिद् गदमशूकराजादीनामिव सुतरां तद्दर्शनात् । ततश्च श्राद्धादि विधानं मुग्धजनविप्रतारणमात्रफलमेव । ये हि लोकान्तरं प्राप्तास्ते तावत् स्वकृतसुकृतदुष्कृत कर्मानुसारेण सुरनारकादिगतिषु सुखमसुखं वा मुञ्चाना एवास्ते ते कथमिव तनयादि भिरावर्जित पिण्डमुपभोक्तं स्पृहालवोऽपि स्युः । तथा च युष्मद्यूथिनः पठन्ति—

“मृतानामपि जन्तूनां श्राद्धं चेत् वृत्तिकारणम् ।

तन्निर्वाणप्रदीपस्य स्नेहः संवर्धयेच्छिखाम्” ॥

इति । कथं च श्राद्धविधानाद्यजितं पुण्यं तेषां समीपमुपैतु । तस्य तद्व्यकृतत्वात् जडत्वात् निश्चरणत्वाच्च ॥

अथ तेषामुद्देशेन श्राद्धादिविधानेऽपि पुण्यं दातुरेव तनयाः स्यादिति चेत् । तन्न । तेन तज्ज्यपुण्यस्य स्वाध्यवसायादुत्तारितत्वात् । एवं च तत्पुण्यं नैकतरस्यापि इति विचाल एव विलोमं त्रिशङ्कुज्ञातेन । किंतु पापानुबन्धिपुण्यत्वात् तत्त्वतः पापमेव । अथ विप्रोपमुक्तं तेभ्य उपतिष्ठत इति चेत्, क इवैतं प्रत्येतु । विप्राणामेव मेदुरोदरतादशनात् । तद्वपुषि च तेषां संक्रमः

मासादिके उपभोग करनकी आवश्यकता नहीं रहती । तथा यदि अग्निमें आहुत मांसादि देवताओंके मुखमें पहुँच सकते हैं तो होम किये हुए नीमके पत्ते कड़वा तेल माँड घूमाद्य आदि क्यों नहीं पहुँच सकते ? वास्तव में सत्कारी कारणोंसे युक्त आराधककी भक्ति ही वृष्टि विजय आदि फल प्रदान करनेमें कारण होती है । जैसे चिन्तामणि रत्नके अचेतन होनेपर भी वह मनुष्यके पुण्योदयके कारण ही फलदायक होता है । तथा हम सत्कारित और पके हुए अन्न आदिसे अतिथियोंका सत्कार कर उन्हें प्रसन्न कर सकते हैं तो फिर बेल बकरे आदिका मांस भक्षण कराना अविवेकताकी ही द्योतित करता है ।

श्राद्ध करनेसे पितर लोग प्रसन्न होते हैं यह कथन भी दोषपूर्ण है । क्योंकि श्राद्ध आदिके करनेपर भी कितन ही लोगोंके सन्तानवृद्धि नहीं होती और श्राद्ध न करनेपर भी गधे सूअर बकरे आदिके अपने आप ही बहुत-सी सन्तान हों जाती हैं । अतएव श्राद्ध आदिका विधान केवल मूल लोगोंके ठगनेके लिये ही किया गया है । जो पितृजन परलोक चले जाते हैं वे इस भव में किये हुए अपने शुभ और अशुभ कर्मोंके अनुसार देव नरक आदि गतियोंमें सुख दुःखका उपभोग करते बैठते हैं इसलिये वे अपने पुत्र आदि द्वारा दिये हुए पिण्डका उपभोग करनकी इच्छा भी कैसे कर सकते हैं ? आपके मतानुयायियोंने कहा भी है—

यदि श्राद्ध मरे हुए प्राणियोंको तसिका कारण हो सकता है तो दोषकका निर्वाण होनेपर भी तेल-को दीपककी ज्योतिके संवर्धनमें कारण मानना चाहिये ।

तथा इस लोकमें श्राद्ध आदिसे उत्पन्न पुण्य परलोक सिधारे हुए पितरोंके पास कैसे पहुँच सकता है ? क्योंकि यह पुण्य पितरोंसे भिन्न पुत्र आदिसे किया हुआ रहता है तथा यह पुण्य जड़ और गतिहीन है ।

यदि कहो कि पितरोंके उद्ध्यसे श्राद्ध करनेपर दान देनेवाले पुत्र आदिको ही पुण्य होता है यह भी ठीक नहीं । क्योंकि श्राद्ध आदिसे उत्पन्न होनेवाले पुण्यसे पुत्रका कोई भी सम्बन्ध नहीं, वह तो निज अध्यवसायजन्य है । अतएव श्राद्धजन्य पुण्य न तो पितरोंका पुण्य कहा जा सकता है और न पुत्रोंका इस तरह यह पुण्य त्रिशङ्कुकी भाँति बीचमें ही लटका रह जाता है । (वशिष्ठ ऋषिके क्षापसे त्रिशङ्कु राजा बाँडाल होकर जब विश्वामित्रकी सहायतासे किये हुए बलके माहात्म्यसे पुष्पीको छोड़ स्वर्ग जाये लगा और इन्द्रने क्रुपित होकर राजाकी स्वर्गमें नहीं जाने दिया तब वह पुष्पिणी और स्वर्गके बीचमें लटका रह गया ।

अज्ञानतुल्यमपि न शक्यते । भोजनावसरे तत्सङ्क्रमल्लिङ्गस्य कस्याप्यनवलोकनात् विप्राणामेव च कृते साक्षात्करणम् । यदि परं स एव स्थूलकवक्षैराकुलतरमतिगाढपाद् भक्षयन्त प्रेतप्राणाः, इति सुषैव आद्यादिबिधानम् । यदपि च गयाआद्यादिवाचनमुपलभ्यते तदपि तादृशविप्रलम्भ कविभङ्गज्ञानिव्यन्तरादिकृतमेव निश्चयम् ॥

यदप्युदितम् आगमश्चात्र प्रमाणमिति । तदप्यप्रमाणम् । स हि पौरुषेयो वा स्यात् अपौरुषेयो वा ? पौरुषेयश्चेत् सर्वज्ञकृत तदितरकृतो वा ? आद्यपक्षे शुद्धमन्मतव्याहति । तथा च भवत्सिद्धान्तः ।

अतीन्द्रियाणामर्थानां साक्षाद् ऋष्टा न विद्यते ।

नित्येभ्यो वेदवाक्येभ्यो यथाथवविनिश्चयः ॥१॥

द्वितीयपक्षे तु तत्र दोषवत्कृतेनाश्वासप्रसङ्गः । अपौरुषेयश्चेत् न सम्भवयेव । स्वरूपनिराकरणात् तुरङ्गशृङ्गवत् । तथाहि । उक्तिवचनमुच्यते इति चेति पुरुषक्रियानुगत रूपमस्य । एतत्क्रियाऽभावे कथं भवितुमर्हति । न चैतत् केवलं क्वचिद् ध्वनदुपलभ्यते । उपलब्धावप्यदृश्यवक्ताशङ्कासम्भवात् । तस्मात् यद् वचनं तत् पौरुषेयमेव वर्णात्मकत्वात् कुमारसम्भवादिवचनवत् । वचनात्मकश्च वेद । तथा चाहु—

उसी प्रकार आइसे उत्पन्न पुण्यके पिता और पुत्र दोनों हीक अनुपभोगके कारण यह पुण्य बीचम ही लटका रह जाता है) । वस्तुतः यह पुण्य पापका कारण हानसे पाप ही है । यदि कह कि ब्राह्मणोंको खिलाया हुआ भोजन पितरोंके पास पहुँच जाता है तो इसका कौन विश्वास करेगा ? क्योंकि जो भोजन ब्राह्मणोंको खिलाया जाता है उससे ब्राह्मणोंका ही पेट बड़ा होता देखा जाता है । पितरोंका ब्राह्मणोंके शरीरमें प्रविष्ट होना भी विश्वासके योग्य नहीं क्योंकि ब्राह्मणोंको भोजन करते समय उनके शरीरमें पितरोंके प्रवेश होनेका कोई भी चिह्न दिखाई नहीं पड़ता और भोजन पाकर ब्राह्मणोंकी ही तृप्ति देखी जाती है । ये ब्राह्मण बड़े-बड़े ग्रासों-द्वारा अत्यन्त लोलपतापूर्वक भोजन करते हुए साक्षात् प्रतीके समान मालूम होते हैं । अतएव आद्य आदिम विश्वास करना बिल्कुल यथ है । तथा गया आदि तीर्थ स्थानोंमें आद्य करनेके लिए जो कहते हैं व कोई ठगनवाले विभगजानके धारक व्यतर आदि नीच जातिके देव ही होन चाहिए ।

इस सम्बन्धमें आप लोगोंने जो आगमको प्रमाण कहा वह आगम ही प्रमाण नहीं कहा जा सकता । वह आगम पौरुषेय है ? अथवा अपौरुषेय है ? यदि वह आगम पौरुषेय है तो वह सर्वज्ञकृत है ? या असर्वज्ञकृत ? यदि आगमका ब्रह्मनावाला परम सचन है तो आप लोगोंके सिद्धान्तसे विरोध आता है । क्योंकि आपके सिद्धान्तमें कहा है—

अतीन्द्रिय पदार्थोंका कोई माझान द्रष्टा नहीं है अतः व नि य वद वाक्योंसे ही अतीन्द्रिय पदार्थोंकी यथावस्थाका निश्चय होता है ॥१॥

यदि असर्वज्ञ पुरुषको आगम कर्ता मानो तो असर्वज्ञ परमके सदोष होनेके कारण उस आगममें विश्वास नहीं किया जा सकता । यदि कहो कि आगम अपौरुषेय है तो यह सम्भव नहीं है । क्योंकि छोड़ेवे सींगके समान उसके स्वरूपका ही निराकरण हो जाता है । कैसे ? उक्तिको वचन कहते हैं—“स कथनके अनुसार आगमका स्वरूप पुरुषकी क्रियाके अनुसार होता है । पुरुषकी क्रियाके अभावमें आगम सद्रूप नहीं हो सकता । यह वचन कही पर भी केवल ध्वनिके रूपमें नहीं पाया जाता । यदि कहो ध्वनिके रूपमें पाया भी जाये तो उस स्थानमें किसी अदृश्य वक्ताकी कल्पना करनी होगी । अतएव जो वचन है वह पौरुषेय ही है वर्णात्मक होनेसे कुमारसम्भव आदिकी तरह । जसे कुमारसम्भव आदि वर्णात्मक होनेसे पौरुषेय है वसे वेद भी वचन रूप होनेसे वर्णात्मक है इसलिये वेद पौरुषेय है । कहा भी है—

“तात्त्वादिजन्मा ननु वर्णवर्णो वर्णात्मको वेद इति स्फुटं च ।

पुंसश्च तात्त्वादि ततः कथं स्यादपौरुषेयोऽयमिति प्रतीतिः ” ॥

अतएव पौरुषेयत्वमुररीकृत्वापि तावद्भवद्विरपि तदर्थव्याख्यानं पौरुषेयमेवाङ्गीक्रियते । अन्यथा ‘अग्निहोत्रं जुहुयात् स्वर्गकाम’ इत्यस्य श्वमांसं भक्षणयेदिति किं नार्थः । नियामकाभावात् । ततो वरं सूत्रमपि पौरुषेयमभ्युपगतम् । अस्तु वा अपौरुषेयः, तथापि तस्य न प्रामाण्यम् । आप्तपुरुषाधीना हि वाचां प्रमाणतेति । एवं च तस्याप्रामाण्ये, तदुक्तस्तदनुपाति स्मृतिप्रतिपादितश्च हिंसात्मको यागश्रद्धादिविधिः प्रामाण्यविधुर एवेति ॥

अथ योऽयं “न हिंस्यात् सर्वभूतानि इत्यादिना हिंसानिवेधः स औत्सर्गिको मार्गः, सामान्यतो विधिरित्यथ । वेदविहिता तु हिंसा अपवादपदम् विशेषतो विधिरित्यथ । ततश्चापवादो न सगस्य बाधितवाद् न श्रौतो हिंसाविधिर्दोषाय । ‘उत्सर्गापवादयोरपवादो विधिबलीयान्’ इति यायात् । भवतामपि हि न खल्वेकान्तेन हिंसानिवेधः । तत्तत्कारणे जाते पृथि-यादिप्रतिसेवनानामनुष्ठानात् । ग्लानाद्यसंस्तरे आधाकर्मादि ग्रहणभणनाच्च । अपवादपदं च याज्ञिकी हिंसा, देवतादिप्रीते पुष्टालम्बनत्वात् ॥

वर्णोंका समूह निश्चय ही ताल आदिसे उत्पन्न होता है तथा वद वर्णात्मक है । ताल आदि स्थान पुरुषके ही होते हैं इसलिय वेद अपौरुषय नहीं हो सकता ।

तथा श्रुतिको अपौरुषय मान कर भी आप लोगोन श्रुतिके व्याख्यानको पौरुषय ही माना है । यदि श्रुतिके अथका व्याख्यान पौरुषय न मानो तो अग्निहोत्र जुहुयात् स्वर्गकाम (स्वर्गकी इच्छा रखने वाला अग्निहोत्र यज्ञकी आहुति दे) इस श्रुतिका यह अर्थ भी किया जा सकता है कि स्वर्गके इच्छकको कुत्तके मांसका भक्षण करना चाहिये (अग्निहोत्र इवा तस्य उत्र मांसं जुहुयात् भक्षयेत्) । क्योंकि यदि श्रुतिका व्याख्याता पुरुष नहीं है तो अमुक श्रुतिका अमुक ही अर्थ होता है अन्य नहीं इसका कोई नियम न रहे जायगा । अतएव श्रुतिके अर्थकी तरह श्रुतिको भी पौरुषय ही स्वीकार करना चाहिये । अथवा वेदको यदि अपौरुषय मान भी ल तो वह प्रमाण नहीं हो सकता । क्योंकि वदका प्रामाण्य भी आप्त पुरुषोंके वचनोंके ऊपर ही अवलम्बित है । इस प्रकार वेदके अप्रामाण्य होनेपर वद और स्मृति आदि द्वारा प्रतिपादित हिंसात्मक याग श्राद्ध आदिका विधान भी अप्रामाण्य ही मानना होगा ।

शुका—(उत्सर्ग—सामान्य—और अपवादके अन्तर्से विधि दो प्रकारकी होती है) । प्रस्तुत प्रसंगमें किसी जीवकी हिंसा न करो (मा हिंस्यात् सर्वभूतानि) यह सामान्य विधि है तथा वेदविहित हिंसा पापके लिये नहीं होती यह अपवाद विधि है । अतएव सामान्य और अपवाद विधिम अपवाद विधिके बलवान होनेके कारण वेदोक्त हिंसा दोषपूर्ण नहीं है । कहा भी है—उत्सर्ग और अपवाद विधिम अपवाद विधि ही बलवान् होती है । तथा जैन भी हिंसाका सबथा निषेध नहीं करते क्योंकि अमुक कारणोंके उपस्थित होनेपर पुण्यी आदिके वध करनेकी आज्ञा जन शास्त्रोक्त भी दी गई है । तथा सामान्य रूपसे साधुओंको उद्दिष्ट भोजनके त्यागकी आज्ञा होनेपर भी रोग आदिके कारण समयका पालन करनेमें असमर्थ मनुष्योंके लिए उद्दिष्ट भोजन (आधाकर्म) ग्रहण करनेकी आज्ञा जन शास्त्रोक्त दी है । अतएव सामान्यसे हिंसाका निषेध करके भी देवता आदिको प्रसन्न करनेके लिये हमारे शास्त्रोक्त यज्ञ सम्बन्धी हिंसाका विधान अपवाद विधिसे ही किया गया समझना चाहिये ।

१ तैत्तिरीयसंहिता । २ छन्दोग्य उ ८ । ३ हेमहसगणिसमुच्चितहेमव्याकरणस्थन्याय । ‘मा हिंस्यात् सर्वभूतानि इत्युत्सर्गस्य वायव्य स्वस्मालभेद इति शास्त्रापवादः । ४ संयमानिर्वाहः । ५ आधाय साधुर्वेदसि प्रणिषाय यत्क्रियत भक्तादि तदाभाकर्म । पृथोदराधित्वादिति यलोपः । आधानं साधुनिमित्तं वेदस्य प्रणिधानं यथाभूतस्य साधो कारणेन यथा भक्त्यादि पञ्चवीर्यविधिः । आधाय कर्म वाकाधिक्रिया आधाकर्म । तथोपायः भक्त्यापि आधाकर्म ।

इति परमाशङ्क्य स्तुतिकार आह । नोत्सृष्टमित्यादि । अन्यार्थमिति मध्यवर्ति पदं डमरुकमणिन्यायेनो भयत्रापि सम्बन्धनीयम् । अन्यार्थमुत्सृष्टम्—अन्यस्मै कार्याय प्रयुक्तम्—उत्सर्गवाक्यम् अन्यार्थप्रयुक्तेन वाक्येन नापोद्यते—नापवादगोचरीक्रियते । यमेवार्थमाश्रित्य शस्त्रैस्सर्गः प्रवर्तते, तमेवार्थमाश्रित्यापवादोऽपि प्रवर्तते तयोर्निम्नोभ्यतादिव्यवहारवत् परस्परसापेक्षत्वेनैकार्थसाधनविषयत्वात् । अथा जैनानां सयमपरिपालनार्थं नवकोटिबिशुद्धा हारग्रहणमुत्सर्गः । तथाविधद्वयक्षेत्रकालभावापसु च निपतितस्य गत्यन्तराभावे पचकादिय तनवा अनेषणीयादिग्रहणमपवादः । सोऽपि च सयमपरिपालनाथमेव । न च मरणैकशरणस्य गत्यन्तराभावोऽसिद्ध इति बाक्यम् ।

‘स वत्थ सज्जम सज्जमाओ अप्पाणमेव रक्खिज्जा ।

मुण्ह अइवायाओ पुणो विसोही न याऽविरई ॥

इत्वागमात् ॥

तथा आयुर्वेदेऽपि अमेवैक रोगमधिकृत्य कस्याञ्चिदवस्थायां किञ्चिद्द्वयपथ्य, तदेवा वस्थान्तरे तत्रैव रागे पथ्यम्—

उपद्यते हि सावस्था देशकालामयान् प्रति ।

यस्यामकाय काय स्यात् कम काय तु वजयेत् ॥

समाधान—इस प्रकार अन्य वादियोंकी शका उर्पास्थित कर स्तुतिकारन नो सप्रमियादि कहा ह । अन्यार्थम् इस मध्यवर्ती पदको डमरुकमणि ‘यायसे दोनो वाक्याके साथ जोड़ना चाहिये । किसी एक कायके लिये प्रयुक्त किया गया उत्सर्ग वाक्य उससे भिन्न कायके लिये प्रयुक्त किंय गय वाक्यके त्रा अपवादका विषय नहीं बनाया जा सकता । जिस कायके लिये शास्त्रोक्त उत्सर्ग (वाक्य) प्रवृत्त होता ह उसी कायके लिये अपवाद (वाक्य) भी प्रवृत्त होता है । क्योंकि अच्छ और बुरे आदि व्यवहारके समान परस्पर सापेक्ष रूपसे एक ही अर्थकी सिद्धि करना उनका विषय ह । जिस प्रकार जन मुनियोंके मन-वचन काय और कृत कारित अनुमोदन रूप नव कोटिसे विशद आहारग्रहण रूप उत्सर्ग सयमकी रक्षाके लिये होता है उसी प्रकार द्रव्य सत्र काक और भाव-जय आपदाओंसे ग्रस्त मुनिके यदि उसे अन्य कोई उपाय सूझ न प तो वह पच कोटिसे विशद अभक्ष्य उद्दिष्ट आदि आहारका ग्रहण कर सकता है जो अपवाद है । वह भी केवल सयमकी रक्षाके लिये ही है । क्योंकि मरणासन्न मुनिक अपवाद मागका अवलम्बन करनके सिवाय और कोई माग नहीं है । यदि कहो कि मरणासन्न मुनिके भी अन्य उपायका अभाव असिद्ध ह तो यह ठीक नहीं ह क्याकि—

मुनिको सर्वत्र सयमकी रक्षा करना चाहिए । सयमकी अपेक्षा अपनी ही रक्षा करनी चाहिए । इस तरह मुनि सयमभ्रष्टासे मुक्त हो जाता ह । वह फिरसे विशद हो सकता ह और वह अविरतिका भागी नहीं होता ।

ऐसा आगमका वचन है ।

आयुवदमे भी जो वस्तु रोगकी एक अवस्थाम अपथ्य है वही दूसरी अवस्थाम पथ्य कही गयी ह । कहा भी है—

‘देश और कालसे उत्पन्न होनवाले रोगोम न करन यो य कार्योंको करना पता है और करन योग्य कार्योंको छोड़ना पड़ता है ।

१ डमरुमण्ये प्रतिबद्धो मणिरैक एव सन् डमरुविचाले तदुभयाङ्गसंबद्धो भवति तद्वदेकमेवान्याथमिति पद्ममुभयत्र संबध्यते । अयमेव न्यायो देहलोदीपन्याय इत्यप्यभिधीयते ।

२ छाया—सर्वत्र सयम सयमावात्मानमव रक्षत । मुख्यतः उपपातात्पुनर्विवादिन आविरति ॥ निशीथचूर्णीपीठिकायां ४५१ इत्यस्य चूर्णी ।

इति वचनात् । तथा बलवदादेव्वरिणो लङ्घनं, क्षीणव्रतीस्तु तद्विषयः । एवं देशाद्यपेक्षया व्वरिणोऽपि दधिपानादि बोध्यम् । तथा च वैद्याः—

कालाचिरोधि निर्दिष्टं व्वरादौ लङ्घनं हितम् ।

ऋतेऽनिलश्रमक्रोधशोककामकृतव्वरान् ॥

एवं च यः पूर्वमपध्यपरिहारो यत्र तत्रैवावस्थान्तरे तस्यैव परिभोगः । स खलु भयोरपि तस्यैव रोगस्थ शमनाथः । इति सिद्धमेकविषयकत्वमुत्सर्गपवादयोरिति ॥

अवतां चोत्सर्गोऽन्याथ अपवादश्चान्यार्थः 'न हि स्यात् सर्वभूतानि इत्युत्सर्गो हि दुर्गतिनिषेधार्थः । अपवादस्तु वैदिकहिंसाविधिर्देवताऽतिथिपितृप्रीतिसंपादनार्थः । अतश्च परस्परनिरपेक्षत्वे कथमुत्सर्गोऽपवादेन बाध्यते । तुल्यबलयोर्विरोधः' इति 'यायात्' । भिन्ना यत्वेऽपि तेन तद्बाधने अतिप्रसङ्गात् । न च वाच्यं वैदिकहिंसाविधिरपि स्वर्गहेतुतया दुर्गतिनिषेधार्थं एवेति । तस्योक्तयुक्त्या स्वर्गहेतुत्वनिर्लोठनात् । तन्मन्त्रेणापि च प्रकारान्तरेणैव तस्मिन्निभावात् गत्य तत्राभावे ह्यपवादपक्षकक्षीकारः । न च वयमेव यागविषे सुगतिहेतुत्वं नाङ्गीकुमहे किन्तु भवदाप्ता अपि । यदाह व्यासमहर्षि—

पूजया विपुलं राज्यमग्निकार्येण सपदं ।

तप पापविशुद्ध्यथ ज्ञान ध्यानं च मुक्तिदम् ॥

जैसे बलवान् वरके रोगीको लघन स्वास्थ्यप्रद है परन्तु क्षीणव्रता वरके रोगीको बही लघन घातक होता है इसी तरह किसी देशमें व्वरके रोगीको बही खिलाना पथ्य समझा जाता है परन्तु वही बही दूसरे देशके व्वरके रोगीके लिए अपथ्य है । वदोन भी कहा है—

वात श्रम क्रोध शोक और कामजय व्वरको छोटकर दूसरे व्वरमें श्रोत्र शीत आदि ऋतुओंके अनुकूल लघन करना हितकारी कहा गया है ।

अतएव एक रोगमें जिस अपथ्यका त्याग किया जाता है वही अपथ्य उसी रोगकी दूसरी अवस्थामें उपादेय होता है । परन्तु एक रोगकी दोनों अवस्थाओंमें अपथ्यका त्याग और अपथ्यका ग्रहण दोनों ही रोगको शमन करनेके लिए हाने हैं । इसलिए उत्सर्ग और अपवाद दोनों ही विधि एक ही प्रयोजनको सिद्ध करती हैं इसलिए अपवाद विधि उत्सर्ग विधिसे बलवान् नहीं हो सकती ।

आप लोगोंके वक्तव्यमें उत्सर्ग विधि और अपवाद विधि दोनों भिन्न भिन्न प्रयोजनोंके साधक हैं । जैसे किसी भी प्राणीकी हिंसा न करनी चाहिए यह उत्सर्ग विधि नरक आदि दुर्गतियोंका निषेध करनेके लिए बतायी गयी है । तथा वेदोक्त हिंसा हिंसा नहीं है यह अपवाद विधि देवता अतिथि और पितरोंको प्रसन्न करनेके लिए कही गयी है । इस प्रकार उत्सर्ग और अपवाद दोनों एक दूसरेसे निरपेक्ष हैं अतएव उत्सर्ग विधि अपवाद विधिसे बाधित नहीं हो सकती । तुल्य बल होनेपर ही विरोध होता है इस न्यायसे उत्सर्ग और अपवादके भिन्न भिन्न प्रयोजनोंके सिद्ध करनेपर भी उत्सर्ग और अपवादमें विरोध नहीं हो सकता । यदि आप लोग कहें कि वैदिक हिंसा भी स्वर्गका कारण है उससे भी दुर्गति का निषेध होता है अतएव उत्सर्ग और अपवाद एक ही प्रयोजनके साधक हैं तो यह भी ठीक नहीं । क्योंकि वैदिक हिंसा स्वर्गका कारण नहीं हो सकती इसका हम खण्डन कर आयें हैं । वैदिक हिंसाके बिना अन्य साधनोंसे भी स्वर्गकी प्राप्ति होती है । यदि स्वर्गकी प्राप्ति के लिए अन्य साधन न होते तो आप वैदिक हिंसासे स्वर्ग पानेके लिए अपवाद विधि स्वीकार कर सकते थे । परन्तु आपने स्वयं यम नियम आदिको स्वर्गका कारण माना है (देखिये गीतमधमसूत्र पातञ्जलयोगसूत्र मनुस्मृति आदि) । तथा केवल हम जैन लोग ही वेदोक्त यह विधानका निषेध नहीं करते आप लोगोंके पूज्य गुरुज जैसे ऋषियोंने भी कहा है—

'पूज्यसे विपुलं राज्यं अग्निकार्यं (याग) आदिसे सम्पदा तपसे पापोंकी शक्ति तथा ज्ञान और ध्यानसे मोक्ष मिलता है ।'

अग्निमन्त्राद्यशब्दवाच्यस्य बागादिबिबेरुपायान्तरैरपि लभ्यानां सपदामेव हेतुत्वं वदन्नाचार्यः तस्य सुगतिहेतुत्वमर्थान् कदर्थितवानेव । तथा च स एव भावाग्निहोत्रं ज्ञानपाणीत्यादिश्लोकैः स्थापितवान् ॥

तदेवं स्थिते तेषां वादिनां चेष्टामुपमया दूषयति स्वपुत्रत्यादि । परेषां भवत्प्रणीतवचनं वराहमुखाणां स्फुरित—वृष्टितम् स्वपुत्रघाताद् नृपतिवलिप्सासम्प्रचारिनिजसुतनिपातेन राज्यप्राप्तिमनोरथसदृशम् । यथा किल कश्चिद्विपश्चित् पुरुष परुषाशयतया निजमङ्गजव्यापाद्यं राज्यमश्रयं प्राप्नुमीहते । न च तस्य तत्प्राप्तावपि पुत्रघातपातककलङ्कपङ्क्तं क्वचिदप्यस्ति । एवं वेदविहितहिंसायां देवताविप्रीतिसिद्धावपि, हिंसासमुत्थं दुष्कृतं न श्रुत्वा पराहन्महे । अत्र च लिप्साशब्दं प्रयुज्जानं स्तुतिकारो ज्ञापयति यथा तस्य दुराशयस्यासदृशतादृशं दुष्कर्मनिर्माणनिर्मूलितसत्कर्मणो रायप्राप्तौ केवलं समीहामात्रमेव, न पुनस्तत्सिद्धिः । एवं तेषां दुर्वाचिनां वेदविहितां हिंसामनुतिष्ठतामपि देवतादिपरितोषणे मनोराज्यमेव, न पुनस्तेषामुत्तमजनपूयवमिन्द्रादिविद्वौकसां च वृत्तिः, प्रागुक्तयुक्त्या निराकृतत्वात् ॥ इति काव्यार्थः ॥ ११ ॥

यहाँ 'यास ऋषिर्न अग्निं कायं शब्दं याग आदिके विधानको केवल सम्पदाओका ही कारण माना है सुगतिका कारण नहीं बताया । तथा ज्ञानपात्र आदि श्लोकोसे यास ऋषिर्भाव-अग्निहोत्र (भावयज्ञ) का प्रतिपादन कर चुके हैं ।

अतएव जैसे कोई मूल पुरुष कठोर स्वभावके कारण अपन पुत्रका वध करके राज्यको प्राप्त करना चाहता है और राय पानपर वह पुत्रवधके पापसे मुक्त नहीं होता । सी प्रकार याज्ञिक लोग वदोक्त हिंसाके द्वारा देवता आदिको प्रसन्न करके स्वर्गको प्राप्त करना चाहते हैं परन्तु यदि हिंसाके द्वारा देवता आदि प्रसन्न होते भी हों तो भी याज्ञिक लोग हिंसाजय पापसे मुक्त नहीं हो सकते । यहाँ लिप्सा शब्दसे स्तुतिकार कहना चाहते हैं कि जिस प्रकार अपन पुत्रका वध करनेवाले पापी पुरुषको रायकी प्राप्ति नहीं होती वह केवल राज्यको पानेकी इच्छा मात्र ही करता रहता है । उसी तरह वदोक्त हिंसाका अनुष्ठान करत हुए भी हिंसासे देवता आदिको प्रसन्न करना केवल इच्छा मात्र है । वास्तवमें न तो हिंसासे देव लोग प्रसन्न होते हैं और न हिंसक पुरुषोंकी जनसमाजमें कोई प्रतिष्ठा ही बढ़ती है । इसका यत्किंपूबक खंडन किया जा चुका है ॥ यह श्लोकका अर्थ है ॥ ११ ॥

भाषार्थ—(१) इस श्लोकमें वदिको की हिंसाका खण्डन किया गया है । वैदिक—वदम प्रतिपादित हिंसा पुण्यका कारण है क्योंकि उस हिंसासे प्रसन्न होकर देवता वृष्टि करते हैं अतिथि दया दिखलाते हैं और पितर सत्तानकी वृद्धि करते हैं । जैन—जिसो भी प्रकारकी हिंसा धर्मका कारण नहीं हो सकती । यदि हिंसा धर्मका कारण हो तो वह हिंसा नहीं बहो जा सकती । तथा वदद्वारा प्रतिपादित हिंसा हिंसा नहीं है यह कहनेमें भी प्रत्यक्ष विरोध आता है । मन्त्र आदिके बलसे वदोक्त हिंसा पापका कारण नहीं होती और इस प्रकारकी हिंसासे स्वर्ग मिलता है यह कहना भी असत्य है । क्योंकि मन्त्रोंको पढ़-पढ़कर पशुओंके वध करनेमें भी मूक पशु अनन्त वेदनासे छटपटाते हुए देख जाते हैं । वदोक्त रीतिसे वध किया हुआ पशुओंको स्वर्गकी प्राप्ति होती है इसमें भी कोई प्रमाण नहीं होनेसे यह बात विश्वसनीय नहीं है । तथा जिस प्रकार विवाह धर्मविधान आदि कार्योंमें वदोक्त मन्त्रविधिके प्रयोग करनेपर भी इष्टकी सिद्धि नहीं होती उसी तरह मन्त्रसे संस्कृत हिंसासे भी स्वर्ग नहीं मिलता ।

अंका—जिस प्रकार जैन मन्दिरोंके निर्माण करनेमें त्रस और स्थावर जीवोंकी हिंसा होनेपर भी जैन लोग मन्दिरोंके बनानेमें पुण्य समझते हैं उसी तरह वेदोंमें प्रतिपादित हिंसा भी पुण्यका ही कारण होती है । समाधान—जैन मन्दिरोंके निर्माणमें हिंसा अवश्य होती है परन्तु मन्दिरमें जिनप्रतिमाके दर्शनसे उत्पन्न

संप्रति जित्यपरोक्षज्ञानवादिना भीमासकभेदमहानाम् एकात्मसमवायिज्ञानान्तरवेश
ज्ञानवादिना च योगिना मतं विकृत्यमाह—

स्वार्थावबोधश्च एव बोधः प्रकाशते नार्थकथान्यथा तु ।

परं परम्यो भयतस्तथापि प्रपेदिरे ज्ञातमनात्मनिष्ठम् ॥ १२ ॥

बोधो—ज्ञानं, स च स्वार्थावबोधश्च एव प्रकाशते । स्वस्य—आत्मस्वरूपस्य, अथस्य
च पदार्थस्य योऽवबोध—परिच्छेदस्तत्र, क्षम एव—समर्थ एव प्रतिभासते इययोगव्यवच्छेद ।
प्रकाशत इति क्रियया अवबोधस्य प्रकाशरूपत्वसिद्धिः सवप्रकाशानां स्वार्थप्रकाशकत्वेन,
होनेवाले सम्यग्दर्शनकी प्राप्ति जैसे महान पुण्यके सामन वह नगण्य है । जिस प्रकार कोई वैद्य रोगीको अच्छ
करनेके लिये नस्तर लगाना लघन कराना आदि दुख रूप क्रियाओंको करता हुआ भी अपन शम परिणामोंके
कारण पुण्यका ही भागी होता है उसी तरह जिन मन्दिरोंका निर्माण शम परिणामोंसे अनन्त सुखकी प्राप्ति
लिये ही किया जाता है । तथा वेदोक्त हिंसा स्वर्गकी प्राप्तिम कारण नहीं होती । क्योंकि वध-स्वरूप पर ला कर
झट्टे किये हुए पशुओंका कर्णपाप आक्रन्दन अशम गतिका ही कारण होता है । तथा आप लोगोंने स्वय
यम नियमादिको स्वर्ग पानेम कारण बताया है । तथा यदि यज्ञम वध किये हुए सब पशुओंको स्वर्ग
मिलने लगे तो ससारके सभी हिंसकोंको स्वर्ग मिल जाना चाहिये । अतएव साध्य मतके अनुयायियोंने
कहा है— यदि पशुओंको मारकर उनके रक्तसे पृथ्वी मण्डलको सींचकर स्वर्गकी प्राप्ति हो सकती है तो
फिर नरक जानेके लिये और भी महा भयंकर पाप करन चाहिये । तथा यदि छोटे छोटे मूक पशुओंके वधसे
स्वर्ग मिल सकता है तो अपन प्रिय माता पिताकी यज्ञम आहुति देनेसे मोक्ष मिलना चाहिये ।

शका—वाक्य सामान्य और अपवादके भेदसे दो प्रकारके होते हैं । जैसे न हिंसात् सबभूतानि
अर्थात् किसी प्राणीको मत मारो यह सामान्य वाक्य है और वेदोक्त हिंसा पुण्यका कारण होती है यह
अपवाद वाक्य है । सामान्य और अपवाद वाक्योंम अपवाद वाक्य विशेष बलवान होता है इसलिये वेदोक्त
हिंसाम पाप नहीं है । समाधान—सामान्य और अपवाद दोनों वाक्य एक ही भावके द्योतक होने चाहिये
परन्तु प्रस्तुत प्रसंगम अपवाद वाक्य देवता अतिथि और पितरोंको प्रसन्न करनेके लिये है और सामान्य
वाक्य पाप और उसके फलको दूर करनेके लिय बताया गया है । तथा देवता आदिको प्रसन्न करनेके लिये
हिंसाके अतिरिक्त अन्य दूसरे उपाय आपके शस्त्रोंम भी बतलाय हैं फिर आप हिंसामक उपायोका ही क्यों
समर्थन करते हैं ।

(२) इस लोकम ब्राह्मणोंको खिलाया हुआ भोजन किसी भी तरह मृत प्राणियोंको तृप्त नहीं कर
सकता । इसलिये श्राद्ध करना भी धम नहीं है (देखिये व्याख्या) ।

(३) वर्णामक वद ताल आदिसे उत्पन्न होता है और ताल आदि स्थान पुरुषके ही सभब है ।
तथा श्रुतिके तात्पर्यको समझानेके लिय भी किसी वक्ताकी आवश्यकता है अतएव वेदको पौरुषेय मानना ही
युक्तियुक्त है ।

अब ज्ञानको प्रत्यक्ष न मान कर उसे निय परोक्ष माननवाले भट्ट भीमासक तथा एक ज्ञानको अन्य
ज्ञानोंसे सबध स्वीकार करनवाले न्याय वदोषिक लोगोके मतको दूषित सिद्ध करते हुए कहते हैं—

इलोकाथ—ज्ञान अपनको और दूसरे पदार्थोंको जाननेमें समर्थ ही है । यदि वह स्वरूप प्रकाशक न
हो तो पदार्थ सम्बन्धी कथम प्रकट नहीं हो सकता । तथापि ज्ञानके स्वपर-अकाशक होने पर भी पर्वपक्ष
वाधियोंके भयसे अन्य लोग ज्ञानको आमनिष्ठ स्वीकार नहीं करते ।

न्यायार्थ—जिस प्रकार दीपक अपने और दूसरे पदार्थोंको प्रकाशित करता है वैसे ही ज्ञान निज
और पर पदार्थोंको जानता है । यदि ज्ञानको स्वसंविधित न माना जाय तो पदार्थोंकी अस्ति-नास्ति रूप
व्यवस्था नहीं बन सकती । क्योंकि यदि ज्ञान स्वसंबेदन रूप नहीं हो तो एक ज्ञानके जाननेके लिये दूसरे

बोधस्यापि तत्सिद्धिः । विषयये दूषणमाह । नाथकथान्यथा त्विति । अन्यथेति—अर्थप्रकाशने ऽविवादाद् ज्ञानस्य स्वसंविदितत्वात्प्रयुगमेऽथकथैव न स्यात् । अथकथा—पदार्थसम्बन्धिवन्नी वार्ता सदसद्रूपात्मकं स्वरूपमिति यावत् । तुशब्दोऽवधारणे भिन्नक्रमश्च स चार्थकथया सह योजित एव । यदि हि ज्ञान स्वसंविदितं नेष्यते, तदा तेनात्मज्ञानाच्च ज्ञानान्तरमपेक्षणीयं तेनाप्यपरमियाद्यनवस्था । ततो ज्ञानं तावत् स्वावबोधयप्रतामग्नम् । अथस्तु जडतया स्वरूपज्ञापनासमर्थ इति को नामाथस्य कथामपि कथयेत् । तथापि एवं ज्ञानस्य स्वसंविदितत्वे युक्त्या घटमानेऽपि परे—तीथातरीया ज्ञान—कमतापन्नम् अनामनिष्ठ—न विद्यते आत्मन स्वस्य निष्ठा निश्चयो यस्य तदनात्मनिष्ठम् अस्वसंविदितमित्यर्थः, प्रपेदिरे—प्रपन्ना कुत इत्याह । परेभ्यो भयत परे—पूर्वपक्षवाग्निं तेन सकाशात् ज्ञानस्य स्वसंविदितत्वं नोपपद्यते स्वामनि क्रियाविरोधादित्युपालम्भसम्भावनासम्भव यद्वयं तस्मात् तदाश्रित्येत्यर्थः ॥

इत्थमक्षरगमनिका विधाय भावाथ प्रवृत्त्यते । भट्टास्तावदिदं वदन्ति । यत् ज्ञानं स्वसंविदितं न भवति स्वामनि क्रियाविरोधात् । न हि सुशिक्षितोऽपि नटबट्ट स्वस्वधर्म विरोधं पटुं न च सुतीक्ष्णाप्यसिधारा स्व उक्तमादित यापारा । ततश्च परोक्षमेव ज्ञानमिति । तदेतन्न सम्यक् । यत् किमुत्पत्तिं स्वामनि विरुध्यते ज्ञप्तिर्वा ? यद्युत्पत्तिं सा विरुध्यताम् । नहि वयमपि ज्ञानमा मानमुत्पादयतीति मन्यामहे । अथ ज्ञप्तिं नेयमामनि विरुद्धा । तदात्म नैव ज्ञानस्य स्वहेतुः य उत्पान्ताम् । प्रकाशामनेव प्रत्नापालोकस्य । अथ प्रकाशात्मैव प्रदीपालोक उत्पन्न इति परप्रकाशोऽस्तु । आत्मानमप्येतावमात्रणैव प्रकाशयतीति कोऽयं याय इति चेत् तत्किं तेन वराकेणाप्रकाशितेनैव स्थातयम् आलोकातराद् वास्य प्रकाशेन भवितयम् । प्रथमे प्रत्यक्षबाधः । द्वितीयेऽपि सैवानवस्थापत्तिश्च ॥

और दूसरेके लिये तीसरे ज्ञानकी आवश्यकता होनेसे अनवस्था दोष मानना पड़गा । इसलिये जब ज्ञान ही अपने आपको नहीं जान सकता तो फिर जब रूप पदार्थोंके ज्ञान कैसे हो सकता है ? अतएव पदार्थके विषयम कोई बात करना भी असम्भव हो जायगा । इस प्रकार युक्तिसे ज्ञानके स्वसंवेदन रूप सिद्ध होनपर भी आत्मान क्रियाके विरोध होनेसे ज्ञान स्वप्रकाशक नहीं हो सकता—दूसर वादियोंके इस उपालभके भयसे भट्टमतक अनुयायी ज्ञानको स्वप्रकाशक नहीं मानते ।

भट्ट मीमांसक—ज्ञान स्वप्रकाशक नहीं होता वह पहले नहीं जाने हुए पदार्थोंको ही जानता है । प्रकाश होता क्रिया है इसलिये कोई भी क्रिया स्वयं ही अपना विषय नहीं हो सकती । जैसे चतुरसे चतुर नट भी स्वयं अपने वधपर नहीं चढ़ सकता तथा पैनासे पैनी तलवारको धार भी अपन आपको नहीं काट सकती वैसे ही ज्ञानम भी क्रिया होना सच नहीं अतएव ज्ञान परोक्ष ही है । जैन—यह ठीक नहीं । हम पछते हैं ज्ञानम ज्ञानकी उत्पत्ति होनेसे विरोध आता है ? अथवा ज्ञानम जाननेकी क्रियाकी (ज्ञप्तिकी) उत्पत्ति होनेम विरोध आता है ? यदि ज्ञानम ज्ञानकी उत्पत्ति होनेम विरोध आता है तो भले ही आ जाय । ज्ञान अपन आपको उपपन्न करता है ऐसा हम भी नहीं मानते । यदि ज्ञानम जाननेकी क्रियाकी उत्पत्ति होनेमें विरोध आता है तो यह जाननेकी क्रियाकी ज्ञानम उत्पत्ति होना विरुद्ध नहीं है । क्योंकि जिस प्रकार प्रकाशामक रूपसे ही प्रदीपका प्रकाश उपपन्न होता है उसी प्रकार जाननेकी क्रिया रूपसे ही ज्ञान अपने हेतुओंसे उपपन्न होता है । शंका—प्रकाशामक रूपसे उत्पन्न प्रदीपका आलोक दूसरे पदार्थोंको प्रकाशित करन वाला भले ही हो लेकिन इससे यह नहीं कहा जा सकता कि वह अपने आपको भी प्रकाशित करता है । समाधान—यदि ऐसी बात है तो उस विचारको अप्रकाशित ही रहना चाहिये अथवा किसी अन्य प्रकाशसे प्रकाशित होना चाहिये । प्रथम पक्षमें प्रथमसे बाधा आती है । द्वितीय पक्षमें वही अवस्था दोष उपस्थित होता है ।

अथ ज्ञानी स्वयमेव कर्मतया चकास्तीत्यस्वप्रकाशकः स्वीक्रियते, आत्मानं न प्रकाशयतीत्यर्थः । प्रकाशकत्वतया तत्प्रभत्वात् स्वयं प्रकाशयति चेत्, चिरञ्जीव । न हि वयमपि ज्ञानं कर्मतयेव प्रतिभासमानं स्वसंवेद्यं ब्रह्म । ज्ञानं स्वयं प्रतिभासत इत्यादायकर्मकस्य तस्य चकासनात् । यथा तु ज्ञानं स्वं जानामीति कर्मतयापि उद्गाति, तथा प्रदीपः स्वं प्रकाशयतीत्ययमपि कर्मतया प्रथित एव ॥

यस्तु स्वात्मनि क्रियाविरोधो दोष उद्गावित सोऽयुक्तः । अनुभवसिद्धार्थे विरोधो सिद्धे । घटमहं जानामीत्यादौ कर्तृकमवद् ज्ञप्तरप्यवभासमानत्वात् । न चाप्रत्यक्षोपलम्भस्यार्थदृष्टिः प्रसिध्यति । न च ज्ञानान्तरात् तदुपलम्भसम्भावना तस्याप्यनुपलब्धस्य प्रस्तुतोपलम्भप्रत्यक्षीकाराभावात् । उपलम्भान्तरसम्भावने चानवस्था । अर्थोपलम्भात् तस्योपलम्भे अयो-न्याश्रयदोषः ॥

अथाथप्राकटयमन्यथा नोपपद्येत यदि ज्ञानं न स्यात् इत्यर्थापत्त्या तदुपलम्भ इति चेत् । न । तस्या अपि ज्ञापकत्वेनाज्ञाताया ज्ञापकत्वायोगात् । अर्थापत्त्यन्तरात् तज्ज्ञानेऽनवस्थेतरैतराश्रयदोषापत्तः तदवस्थ परिभव । तस्मादर्थोन्मुखतयेव स्वो-मुखतयाऽपि ज्ञानस्य प्रतिभासात् स्वसंविदितत्वम् ॥

शङ्का—अपनी अपेक्षा करके यह प्रदीप कम रूपसे प्रकाशमान नहीं होता अतः अस्वप्रकाशक रूपसे स्वीकृत होता है अर्थात् वह अपने आपको प्रकाशित नहीं कर सकता प्रकाश रूपसे उत्पन्न होनेसे वह स्वयं प्रकाशमान होता ही है । समाधान—यदि ऐसी बात है तो ज्ञान कम रूपसे ही प्रकाशमान होनेसे स्वसंवेद्य होता है ऐसा हम भी नहीं मानते । क्योंकि ज्ञान स्वयं प्रकाशमान होता है इस वाक्यमें भी कमरूप न होनेवाला ज्ञानका प्रकाश होता है । जिस प्रकार ज्ञान अपने आपको जानता है इस प्रकार कम रूपसे वह भासित होता है वैसे ही प्रदीप अपने आपको प्रकाशित करता है इस प्रकार प्रदीप भी कम रूपसे प्रकट होता है ।

ज्ञानम स्वसंवेदन क्रियाका सद्भाव होनेसे जो विरोध रूप दोष बताया गया है वह भी ठीक नहीं । क्योंकि अनुभवसे सिद्ध पदार्थोंमें यह विरोध नहीं देखा जाता । जिस प्रकार मैं घटको जानता हूँ इत्यादि प्रयोगोंमें कर्ता और कमका ज्ञान होता है उसी तरह जाननेकी क्रियाका ज्ञान भी अवभासित होनेसे विरोध रहित है । जो ज्ञान स्वयंका नहीं जानता उस ज्ञान द्वारा ज्ञयाथको जानना सिद्ध नहीं होता । किसी अन्य ज्ञान द्वारा उस अज्ञात ज्ञानको जाननेकी संभावना नहीं क्योंकि अज्ञात रूप अन्य ज्ञान प्रस्तुत अज्ञात ज्ञानको प्रत्यक्ष रूपसे नहीं जान सकता । उस अज्ञात रूप अन्य ज्ञानको जानने वाले अन्य ज्ञानको कल्पना करने पर अनवस्था दोष आता है । ज्ञयाथका ज्ञान होने पर ज्ञातृज्ञानका ज्ञान होता है इस सिद्धांतके माननेसे अन्योन्याश्रय दोष आता है । क्योंकि ज्ञयाथका ज्ञान होने पर ज्ञातृज्ञानका ज्ञान होगा और ज्ञातृज्ञान होने पर ज्ञयाथका ज्ञान हो सकेगा ।

भट्टमीमांसक—यदि अथ (घट) का ज्ञान न हुआ तो उस अथज्ञान (घटज्ञान) के अभावमें अर्थ (घट) की प्रकटता नहीं होगी अतएव अर्थापत्तिसे अथ (घट) ज्ञातृज्ञान जाना जाता है । जैन—यह भी ठीक नहीं । क्योंकि जिसे अपना ज्ञापकत्व स्वरूप अज्ञात होता है ऐसी अर्थापत्तिका ज्ञापकत्व (अथज्ञातृ ज्ञापकत्व ज्ञान) घटित नहीं होता । अन्य अर्थापत्ति ज्ञानसे प्रकृत अर्थापत्तिके ज्ञापकत्व स्वरूपका ज्ञान होने पर अनवस्था और इतरेतराश्रय दोष या जानेसे दोषापत्ति जैसी की तैसी बनी रहती है । अतएव जिस प्रकार ज्ञान ज्ञयाथके उन्मुख होता है उसी प्रकार स्वोन्मुख भी होनेसे उसका स्वसंविदितत्व सिद्ध होता है ।

१ न हि दृष्टेऽनुपपन्नं भावेति न्यायात् ।

२ 'पुष्टो देवदत्तो दिवा न भुङ्क्ते' इति वाक्ये पुष्टत्वान्वापपत्त्या दया रात्रिभोजनं कल्प्यते तथाच घटज्ञानं विना घटप्राकटय नोपलम्भ्यते इति भट्टप्राकटयान्वापपत्त्या घटज्ञानं कल्प्यते ।

ननुभूतेरनुभाव्यत्वे घटादिबन्धनभूतित्वप्रसङ्गः । प्रबोयस्तु ज्ञानमनुभवरूपम
यनुभूतिर्न भवति अनुभाव्यत्वाद् घटवत्, अनुभाव्य च भवद्विरिष्यते ज्ञानं, स्वसंवेद्यत्वात् ।
नैषम् । ज्ञातुर्ज्ञातृत्वेनैवानुभूतेरनुभूतित्वेनैवानुभवात् । न चानुभूतेरनुभाव्यत्व दोषः । अर्था-
पेक्षयातुभूतित्वात् स्वापेक्षया चानुभाव्यत्वात् । स्वचित्पुत्रापेक्षयैकस्य पुत्रत्वपितृत्वबद्
विरोधाभावात् ॥

अनुमानाच्च स्वसंवेदनसिद्धिः । तथाहि । ज्ञानं स्वयं प्रकाशमानमेवार्थं प्रकाशयति,
प्रकाशकत्वात् प्रदीपवत् । संवेदनस्य प्रकाश्यत्वात् प्रकाशकत्वमसिद्धमिति चेत् । न । अज्ञान
निरासाद्विद्वारेण प्रकाशकत्वोपपत्तः ॥

ननु नेत्रादयः प्रकाशका अपि स्व न प्रकाशयन्तीति प्रकाशकत्वहेतोरनैकान्तिकतेति चेत्,
न नेत्रादिभिरनैकान्तिकता । तेषां लब्ध्युपयोगलक्षणभावेऽन्यरूपाणामेव प्रकाशकत्वात् ।
भावेऽद्विषयाणां च स्वसंवेदनरूपतैवेति न यमिचारः । तथा सवित् स्वप्रकाशः अथ
प्रसीतिवात् यः स्वप्रकाशो न भवति नासावर्थप्रतीतिः यथा घटः ॥

शंका—यदि अनुभूति (ज्ञानको) को अनुभाव्य (ज्ञय) स्वीकार किया जाय तो ज्ञय घट पटके
समान ज्ञानको भी अज्ञान रूप मानना चाहिये । अतएव ज्ञान अनुभव रूप हो कर भी अनुभाव्य (ज्ञय)
हीनसे घटकी तरह अनुभूति (ज्ञान) नहीं हो सकता । और आपन ज्ञानको अनुभाव्य माना है स्वसंवेद्य
हीनसे । समाधान—जैसे ज्ञाताका ज्ञातव रूपसे अनुभव होता है वैसे ही अनुभूति भी अनुभूति रूपसे
ही अनुभवमें आती है । तथा अनुभूतिको अनुभाव्य माननेमें दोष नहीं आता क्योंकि अनुभूति पदार्थोंको
जाननेकी अपेक्षा अनुभूति रूप है परन्तु जब बहो अनुभूति स्वसंवेदन करती है तब वह अनुभाव्य कही जाती
है । जिस प्रकार एक ही पुरुषको अपने पिताकी अपेक्षा पुत्र और अपन पुत्रको अपेक्षा पिता कहा जाता है
उसी प्रकार एक ही अनुभूति भिन्न भिन्न अपेक्षाओंसे अनुभूति और अनुभाव्य कही जाती है । इसलिये कोई
विरोध नहीं है ।

तथा ज्ञान स्वयं प्रकाशित होता हुआ ही दूसरे पदार्थोंको जानता है क्योंकि वह प्रकाशक है दीपककी
तरह इस अनुमानसे ज्ञानके स्वसंवेदनकी सिद्धि होती है । यदि कहो कि ज्ञान प्रकाश्य है इसलिये प्रकाशक
कही हो सकता तो यह भी ठीक नहीं । क्योंकि ज्ञान अज्ञानको नाश करता है इसलिये वह प्रकाशक ही है ।

शंका—नत्र आदि प्रकाशक होनेपर भी अपन आपको प्रकाशित नहीं करत सलिय प्रकाशकत्व हेतु
अनैकान्तिक है । समाधान—यह ठीक नहीं क्योंकि नत्र आदि लब्धि और उपयोग रूप भावेऽद्विषयग्रा
अपने आपको भी जानत हैं । (मतिज्ञानावरण कमक क्षयोपशमसे उत्पन्न होनेवाली विशद्वि अथवा विशद्विसे
उत्पन्न होनेवाले उपयोगात्मक ज्ञानको भावेऽन्य कहत हैं । लब्धि और उपयोग भावेऽद्विषय कही जाती हैं ।
स्वज्ञान रसना आदि पांच इंद्रियोंके आवरणके क्षयोपशम हानपर पदार्थोंके जाननेकी शक्तिविशेषको लब्धि
तथा अपनी अपनी लब्धिके अनुसार आत्माके पदार्थोंमें प्रवृत्ति करनेको उपयोग कहते हैं ।) भावेऽद्विषया
स्वसंवेदन रूप होती है अतएव इसमें कोई विरोध नहीं है । अतएव ज्ञान स्वप्रकाशक है क्योंकि वह पदार्थों
को जानता है जो स्वप्रकाशक नहीं होता वह पदार्थोंको नहीं जानता जैसे घटः ।

१ प्रदीपस्यापेक्षया प्रकाशकत्व स्वापेक्षया च प्रकाश्यप्रकाशकत्वम् ।

२ जन्तो श्रोत्रादिविषयस्तत्तदावरणस्य यः ।

स्यात् क्षयोपशमो लब्धिरूप भावेऽद्विषय हि ततः ॥

स्वस्वलक्ष्यनुसारण विषयेषु यः आरम्भः ।

व्यापार उपयोगात्मक भवेद्भूतद्विषय च तत् ॥ लोकप्रकाशे ३ ॥

सर्वसिद्धिर्ऽपि प्रत्यक्षानुमानाभ्यां ज्ञानस्य स्वसंविदितत्वे “सत्संप्रयोगे इन्द्रियबुद्धि-
अन्मलक्षणं ज्ञानं, ततोऽर्थप्राकट्यं, तस्मादर्थोपपत्तिः, तथा प्रवृत्तकज्ञानस्योपलम्भः ।” इत्येवंस्था
त्रिपुटीप्रत्यक्षकल्पना महानां प्रयासफलैव ॥

योगास्त्वाहुः । ज्ञान स्वान्यप्रकाशम्, ईश्वरज्ञानान्यत्वे सति प्रमेयत्वात्, घटवत्
समुत्पन्नं हि ज्ञानमेकाग्रसमवेतमनन्तरोद्भविष्णुमानसप्रत्यक्षेणैव लक्ष्यते, न पुन स्थित । न
चैवमनवस्था । अथावसायिज्ञानोत्पादमात्रेणैवावसिद्धौ प्रभातुं कृतार्थत्वात् । अर्थज्ञानजिज्ञा-
सायां तु तत्रापि ज्ञानमुत्पद्यत एवेति । तदयुक्तम् । पक्षस्य प्रत्यनुमानबाधितत्वेन हेतो-
कालात्ययापदिष्टत्वात् । तथाहि । विवादास्पदं ज्ञान स्वसंविदितं ज्ञानत्वात् ईश्वरज्ञानवत् ।
न चायं बाधप्रतीतो दृष्टात, पुरुषविशेषस्येश्वरतया जैनैरपि स्वीकृतत्वेन तज्ज्ञानस्य तेषां
प्रसिद्धे ॥

यथविशेष्यश्चात्र तत्र हेतु समर्थविशेषणोपादानेनैव साध्यसिद्धिः । अग्निसिद्धौ
धूमवत्त्वे सति द्रव्यवादितिवद् ईश्वरज्ञानाद्यत्वादित्येतावतैव गतत्वात् । न हीश्वरज्ञाना-
दन्यत् स्वसंविदितमप्रमेयं वा ज्ञानमस्ति यद्व्यवच्छेदाय प्रमेयवादिति क्रियेत । भवन्मते
तदन्यज्ञानस्य सर्वस्य प्रमेयत्वात् ॥

इस प्रकार प्रत्यक्ष और अनुमानसे ज्ञानके स्वयं संबेदक सिद्ध हो जानेपर भाट्टोकी त्रिपुटी प्रत्यक्षकी
कल्पना करना भी बिल्कुल व्यर्थ है । भाट्टोके अनुसार (१) विद्यमान पदार्थोंके साथ इन्द्रिय और बुद्धिका
संयोग होनेसे ज्ञान उत्पन्न होता है (२) इस ज्ञानसे अर्थप्राकट्य अर्थात् पदार्थका ज्ञान होता है (३)
पदार्थके ज्ञानसे होनेवाली अर्थोपपत्तिसे प्रकाशक ज्ञानका सबदन होता है । इसे भाट्ट मतम त्रिपुटी प्रत्यक्ष कहा है ।

यायवैशेषिक—घटसे भिन्न ज्ञानके द्वारा जिस प्रकार घट प्रकाशित किया जाता है उसी प्रकार
ईश्वरज्ञानसे भिन्नता होने पर प्रमय रूप होनेसे ज्ञान अपनेसे भिन्न ज्ञानके द्वारा प्रकाश्य है । अपनी उत्पत्ति
होनेके बाद जिसका एक आग्राके साथ समवाय सबध होता है ऐसे पदार्थका ज्ञान अपनी उत्पत्तिके बाद
उत्पन्न होने वाले मानस प्रत्यक्षके द्वारा जाना जाता है स्वयं अपने द्वारा नहीं जाना जाता । इस प्रकार
ज्ञानकी अन्य ज्ञान द्वारा प्रकाश्य मानन पर अनवस्था दोष नहीं आता । क्योंकि अर्थको जाननेवाले ज्ञानकी
उत्पत्ति मात्रसे ज्ञातज्ञानके प्रयोजनकी सिद्धि हो जाने पर ज्ञातज्ञान कृतार्थ हो जाता है । जब प्रमाताको
पदार्थोंको जानने की इच्छा होती है उस समय भी ज्ञानकी उत्पत्ति होती है । जैन—यह कथन ठीक
नहीं है । क्योंकि ज्ञान अपने से भिन्न ज्ञानके द्वारा जाना जाता है—इस अनमानका पक्ष विवादास्पद ज्ञान
स्वसंविदित है ज्ञान होनेसे ईश्वरज्ञानकी भाँति—इस प्रति अनुमानसे बाधित होनेके कारण हेतु काला-
त्ययापदिष्ट (हेवाभास) हो गया है (जो हेतु पक्षके प्रत्यक्ष अनुमान आगम आदि प्रमाणोंके द्वारा बाधित
किये ज्ञान पर उपस्थित किया जाता है उसे कालात्ययापदिष्ट कहते हैं) । यहाँ ईश्वरज्ञानका दृष्टान्त अप्रतीक्ष
नहीं क्योंकि पुरुष विशेषको जैनोंने भी ईश्वररूपसे स्वीकार किया है ।

इसके अतिरिक्त उक्त हेतु व्यर्थविशेष्यसे दूषित है क्योंकि यहाँ समय विशेषणसे ही साध्यकी सिद्धि
हो जाती है । ज्ञान स्वान्यप्रकाशम् ईश्वरज्ञानान्यत्वे सति प्रमेयत्वात् घटवत् (ज्ञान अपनेसे भिन्न ज्ञानके
द्वारा प्रकाश्य है ईश्वरज्ञानसे भिन्न होने पर घटकी भाँति)—यहाँ ईश्वरज्ञानाद्यत्वे सति विशेषणको
ग्रहण करनेसे ही ज्ञान स्वान्यप्रकाशम्—साध्यकी सिद्धि हो जाती है अतएव प्रमयत्वात् विशेष्य व्यर्थ है ।

१ जैमिनिसूत्र १-१-४५ सन्नार्थानुगुणमेतत् । घटादिविषये ज्ञाने जाते मया जातोऽयं घट इति
घटस्य ज्ञातत्वं प्रतिसचीयत । तेन ज्ञाने जाते सति ज्ञातता नाम कश्चिदर्थो जात इत्यनमीयते । सा च
(ज्ञातता) ज्ञानात्पूर्वमज्ञातत्वात् ज्ञान जाते च ज्ञातत्वाच्च अन्यथ्यतिरेकाभ्यां ज्ञानेन अन्यत्वे इयमवायते
(तर्कभाषा पृ. २२) । ज्ञानस्य मिति माता मेयम् तद्विषयकत्वात् त्रिपुटी तत्प्रत्यक्षता ।

अप्रयोजककार्यं हेतुः । सोपाधित्वात् । साधनाभ्यापकः साध्येन समव्याप्तिश्च सत्तु
समवित्तिरभिधीयते । तत्पुत्रत्वादिना इयामत्वे साध्ये शाकाद्याहारपरिणामत्वात् । उपाधित्वात्
जडत्वम् । तथाहि ईश्वरज्ञानान्वये प्रमेयत्वे च सत्त्वपि यदेव जडं स्तम्भादि तदेव स्वस्मादन्वयेन
प्रकाश्यते । स्वप्रकाशे परमुखप्रेक्षित्वं हि जडस्य लक्षणम् । न च ज्ञानं जडस्वरूपम् । अतः
ज्ञानप्रकाशापकर्त्तृ जडत्वस्य । साध्येन समव्याप्तिकत्वं चास्य स्पष्टमेव । जाड्यं विहाय
स्वप्रकाशाभावस्य तच्च त्यक्त्वा जाड्यस्य क्वचिदप्यवशनात् इति ॥

यद्योक्तं समुत्पन्नं हि ज्ञानमेकात्मसमवेतम् इत्यादि । तदप्यसत्यम् । इत्थमर्थज्ञानतज्ज्ञा
नकीरुपपन्नानयोः क्रमानुपलक्षणत्वात् । आश्रुत्यादात्क्रमानुपलक्षणमुत्पलपन्नशतव्यतिभेदश्च
इति चेत् तत्र । जिज्ञासायवेदितस्याथज्ञानस्योत्पादप्रतिपादनात् । न च ज्ञानानां जिज्ञासास

जैसे पर्वतीय अग्निमात् भूमवत् सति द्रव्यत्वात् — इस अनुमानमें भूमवत्वे सति विशेषणसे ही पर्वतीय
अग्निमात् साध्य की सिद्धि हो जाती है अतएव यहाँ द्रव्यत्वात् विशेष्य व्यर्थ है । तथा उक्त अनुमानमें
जिसकी व्यावृत्ति करनेके लिय प्रमेयत्वात् विशेष्यका प्रयोग किया जाता है उस ईश्वरज्ञानसे भिन्न स्वसंविदित
अथवा अप्रमेय ज्ञानका अस्तित्व नहीं है क्योंकि आपके मतमें ईश्वरज्ञानसे भिन्न सभी ज्ञान प्रमेय हैं ।

तथा अप्रमेयत्व हेतु सोपाधिक होनेसे अप्रयोजक भी है । साधनके साथ अव्याप्ति और साध्यके साथ
समव्याप्ति होनेको उपाधि कहा जाता है । जैसे जो स्त्री गभवती अवस्थामें शाक आदिका सेवन करती है
उसके इयाम वणका पुत्र होता है और जो उसका सेवन नहीं करती उसके इयाम वणका पुत्र नहीं होता —
यहाँ स्त्रीके पुत्रत्वरूप हेतुके द्वारा उस पुत्रका इयामव साध्य होनेपर शाक आदि आहारका परिणाम उसके
पुत्रत्वरूप साधनके साथ व्याप्त नहीं है (उसके साथ उसका अविनाभाव संबंध नहीं है) तथा इयामवरूप
साध्यके साथ समव्याप्ति है । अतएव सोपाधिक है । (जो स्त्री गभवती अवस्थामें शाक आदिका आहार
करती है उसका पुत्र इयाम वणका होता है और जिसका पुत्र इयाम वणका होता है वह गभवती अवस्था में
शाक आदिका आहार करती है — यहाँ शाक आदि आहार परिणामकी गभवती स्त्रीरूप साधनके साथ
व्याप्ति नहीं हो सकती क्योंकि प्रत्येक गभवती स्त्री जिसका गर्भोत्पन्न पुत्र इयाम वणका हो शाक
आदिका आहार करती ही हो ऐसा नियम नहीं है पुत्रके इयामत्व रूप साध्यके साथ ही उसकी व्याप्ति
है । अतएव तत्पुत्रत्व रूप हेतुको यहाँ सोपाधिक होनेसे अप्रयोजक (सा यकी सिद्धि न करनेवाला
कहा गया है) । इसी प्रकार ज्ञान स्वान्यप्रकाश्य ईश्वरज्ञानात्वं सति प्रमेयत्वात् इस अनुमानमें
जडत्व उपाधि होनेसे अप्रयोजक होनेके कारण यह स्वायप्रकाश्य साध्यकी सिद्धि करनेमें असमर्थ है ।
ज्ञानके ईश्वरज्ञानसे भिन्नत्व और प्रमेयत्व होनेपर भी जो जड (अचतन) स्तम्भ आदि है वह अपनेसे
भिन्न ज्ञानके द्वारा प्रकाशित किया जाता है । अपने प्रकाशमें दूसरेका अवलंबन ग्रहण करना जडत्वका
लक्षण है । ज्ञान जडस्वरूप नहीं है । अतः जडत्व ईश्वरज्ञानसे भिन्नरूप और प्रमेय रूप साधनमें व्याप्त
नहीं है स्वायप्रकाश रूप साध्यके साथ जडत्वकी व्याप्ति स्पष्ट है । क्योंकि जडत्वको छोड़कर स्वप्रकाशका
अभाव (जडत्वके अभावमें स्वप्रकाशका अभाव) और स्वप्रकाशको छोड़कर जडत्व नहीं रहता ।

तथा आप लोगोंने जो कहा कि एक आत्माके साथ समवाय संबंधको प्राप्त ज्ञेय पदार्थके ज्ञानकी उत्पत्ति
के बाद उत्पन्न होनेवाले मानमें प्रत्यक्ष ज्ञानके द्वारा ही जाना जाता है यह भी ठीक नहीं । क्योंकि इस प्रकार
उत्पन्न होनेवाले पदार्थका ज्ञान और ज्ञानके ज्ञानमें पदार्थका ज्ञान पहले होता है और पदार्थके ज्ञानका ज्ञान
पीछे होता है ऐसा कोई क्रम नहीं देखा जाता । यदि आप कहें कि पदार्थका ज्ञान और पदार्थके ज्ञानका ज्ञान
दोनों क्रमसे ही होते हैं परन्तु यह क्रम इतनी शीघ्रतासे होता है कि उसे हम नहीं देख सकते । जैसे कमल के

१ यत्र यत्र जाड्यं तत्र तत्र स्वप्रकाशाभावः । यत्र च स्वप्रकाशाभावस्तत्र तत्र जाड्यमिति सम्यग्हेतौ
स्वैकविधैव व्याप्तिः । न हि भवति यत्र यथास्मिन्तत्र तत्र भूम इति । अङ्गारावस्थायां भूमानुपलम्बत्वात् ।

मुत्पाद्यत्वं घटते अजिज्ञासितोऽपि योग्यदेशेषु विषयेषु तदुत्पादप्रतीतेः । न चार्थज्ञानमयोग्य देशम् । आत्मसमवेतस्यास्य समुत्पादात् । इति जिज्ञासामन्तरेणैवार्थज्ञाने ज्ञानोत्पादप्रसङ्गः । अथोत्पद्यतां नानेदं को दोष इति चेत्, बन्वेकमेव तदज्ञानज्ञानेऽप्यपरज्ञानोत्पादप्रसङ्गः । तत्रापि चैवमयम् । इत्यपरापरज्ञानोत्पादपरस्परआवासेचात्मनो चापारात् न विषयान्तरसंचारः स्यादिति । तस्माद्यज्ज्ञानं तदात्मबोधं प्रत्यनपेक्षितज्ञानान्तरव्यापारम्, यथा गोचरान्तरग्राहि ज्ञानात् प्राग्भावि गोचरान्तरग्राहिधाराग्राहिज्ञानं प्रवक्ष्याम्यज्ञानम् । ज्ञानं च विवादाध्यासितरूपादिज्ञानम् इति न ज्ञानस्य ज्ञानान्तरज्ञेयता युक्तिः सहते ॥ इति काव्यार्थः ॥ १२ ॥

पत्तोंके डेरको सूझते बौधते समय हम ऐसा प्रतीत होता है कि हमने सभी पत्तोंका एक ही साथ बेधन किया है, परन्तु वास्तवमें इनके बीचनेमें सूक्ष्म क्रम रहता है उसी तरह पदार्थके ज्ञान और ज्ञानके ज्ञान भी सूक्ष्म क्रम रहता है । यह ठीक नहीं । क्योंकि पदार्थज्ञानके ज्ञानकी उत्पत्ति पदार्थज्ञानकी उत्पत्तिके बाद उत्पन्न होनेवाली जिज्ञासासे होती है अतएव पदार्थका ज्ञान और पदार्थके ज्ञान का ज्ञान—इनमें जिज्ञासाका व्यवधान होनेपर ही पदार्थके ज्ञानका ज्ञान उत्पन्न होता है ऐसा आपने कहा है । अतः आप यह नहीं कह सकते कि एक ज्ञानके बाद ही दूसरा ज्ञान उत्पन्न होता है ऐसा कोई क्रम उनमें नहीं है । तथा जिज्ञासाओंसे ज्ञानोंका उत्पन्न होना घटित नहीं होता क्योंकि योग्य देशोंमें इन्द्रियोंके विषयोंको जिज्ञासाका अभाव होनेपर भी पदार्थोंका ज्ञान उत्पन्न हुआ बेजा जाता है । पदार्थोंका ज्ञान पदार्थोंके अयोग्य देशोंमें स्थित होनेपर नहीं होता क्योंकि जय पदार्थके ज्ञाताके आत्माके साथ समवेत होनेपर ही पदार्थके ज्ञानकी उत्पत्ति होती है । इस प्रकार (पदार्थके ज्ञानके ज्ञानको) ज्ञाननकी इच्छाका अभाव होनेपर भी पदार्थके ज्ञानके ज्ञानकी उत्पत्ति होनेका प्रसंग उपस्थित होता है । यदि कहो कि पदार्थके ज्ञानका ज्ञान उसकी जिज्ञासाका अभाव होनेपर भी उत्पन्न होता है तो भले ही हो जाये उसमें कौन-सा दोष आता है ? तो इसी प्रकार पदार्थके ज्ञानको जाननेके लिये अथ ज्ञानकी उत्पत्तिका प्रसंग उपस्थित हो जायगा । फिर उस अन्य ज्ञानको जाननेके लिये भी अपर ज्ञानकी उत्पत्ति माननी पड़ेगी । इस प्रकार अपरापर ज्ञानकी उत्पत्तिकी परंपराको जाननेमें लगे रहनेके कारण आत्मा अन्य विषयभूत पदार्थके ज्ञानके ज्ञानको जाननेके लिये उपयुक्त न हो सकेगी । अतएव ज्ञानका विषय बनने वाले पदार्थज्ञानसे भिन्न विषयभूत घट आदिका निश्चय करने वाले ज्ञानसे (अनंतर पूर्व) समय में उत्पन्न (तथा) घट आदि रूप अन्य जय पदार्थोंको जानने वाले यह घट आदि हैं । यह घटादि हैं—इस प्रकारके धारावाहिक ज्ञानकी परंपराके अंत्य समयमें उत्पन्न होनेवाला अंत्य ज्ञान अपने को जानने के लिये अपनेसे भिन्न अन्य ज्ञानको जाननेकी क्रियाकी अपेक्षा नहीं रखता । इसी प्रकार पदार्थका जो ज्ञान होता है वह अपनेको जाननेके लिये अन्य ज्ञानके जाननेकी क्रियाकी अपेक्षा नहीं रखता । विवादास्पद रूपादिका ज्ञान ज्ञान रूप होता है अतएव ज्ञानकी अन्य ज्ञान द्वारा जयता युक्तियुक्त नहीं है ॥ यह श्लोकका अर्थ है ॥

भावार्थ—जैनसिद्धांतके अनुसार ज्ञान अपने आपको जानता है (स्वावबोधक्षम) और दूसरे पदार्थों को भी जानता है (अपरविबोधक्षम) ।

कुमारिलभट्ट—ज्ञान अपने आपको नहीं जानता । अनुमान भी है—ज्ञान स्वसंविदित नहीं है, क्योंकि ज्ञानमें क्रिया नहीं हो सकती । जैसे चतुरसे चतुर नष्ट भी अपने कचेपर नहीं चढ़ सकता तथा पैनीसे पैनी तलवारकी धार भी अपने आपको नहीं काट सकती वैसे ही ज्ञानमें भी क्रिया नहीं हो सकती (ज्ञान स्वसंविदित न भवति स्वात्मनि क्रियाविरोधात् । न हि सुनिमित्तोऽपि नष्टघट स्वस्वधमविरोध क्षमः । न च सुतीक्ष्णान्यधिधारा स्व छेतुमाहितव्यापारः) । जैन—यह ठीक नहीं । जैसे दीपक अपने और दूसरेको प्रकाशित करता है वैसे ही ज्ञान भी निज और पर पदार्थोंका प्रकाश करनेवाला है । तथा एक ही पदार्थमें

अत्र ये ब्रह्माद्वैतवादिनोऽविद्या अपरपर्यायमायावशात् प्रतिभासमानत्वेन विश्वव्यव-
वर्तिवस्तुप्रपञ्चमपारमार्थिकं समञ्जसन्ते, सन्मतमुपहसन्नाह—

माया सती चेद् इयतस्वसिद्धिरयासती हन्त कुत प्रपञ्च ।

मायैव चेदर्थसहा च तत्किं माता च वन्म्या च भवत्परेषाम् ॥ १३ ॥

कर्त्ता और कर्मका ज्ञान होना अनुभवसे सिद्ध है इसलिये स्वयं ज्ञानम क्रिया नहीं होती (स्वात्मन क्रिया विरोधात्) यह हनु भी वृथित है ।

कुमारिलभट्ट—हम लागाके अनुसार (१) पदार्थोंसे इन्द्रिय और बुद्धिका सबध होनपर इन्द्रिय और बुद्धिसे ज्ञान पैदा होता है इसके बाद (२) पदार्थोंका प्राकट्य होता है (अथप्राकट्य) फिर (३) यह ज्ञान होता है कि पदार्थोंका ज्ञान हुआ है जैसे घटसे इन्द्रिय और बुद्धिका सबध होनसे घटका ज्ञान होनपर यह ज्ञान होता है कि मन घटको जाना है । बादम घटना ज्ञान होनपर घटका प्राकट्य (ज्ञातत्व) होता है । यह घटप्राकट्य ज्ञानके पहले नहीं होता ज्ञानके उपन्न होनपर ही होता है अतएव यह ज्ञानसे उपन्न हुआ कहा जाता है । यह अथका प्राकट्य ज्ञानसे उत्पन्न होता है अतएव हम अथप्राकट्यकी अयथानुपपत्तिसे ज्ञानको जानते हैं (तस्मादाद्यापत्तितया प्रवतकज्ञानस्योपलभ) । हम लोग इस त्रिपुटी प्रत्यक्षको मानते हैं इसलिये ज्ञान स्वसवदक नहीं हो सकता । जैन—आप लोग अथप्राकट्यका स्वत सिद्ध नहीं कह सकते जिससे अथप्राकट्यकी अर्थापत्तिसे ज्ञानकी उपलब्धि स्वीकार की जा सके । ज्ञानका स्वत सिद्ध है और ज्ञान स्वत सिद्ध नहीं इसमें कोई हनु नहीं है । वास्तवम ज्ञानकी अपेक्षा ज्ञानका स्वत सिद्ध होना अधिक मान्य हो सकता है ।

कुमारिलभट्ट—यदि आप लोग ज्ञानको स्वसवध कहत हैं तो हम अनुमान बनाते हैं—ज्ञान अनुभव रूप हो कर भी अनुभूति (ज्ञान) नहीं है जय हानसे घटकी तरह (ज्ञान अनुभवरूपमपि अनुभूतिन भवति अनुभाव्यत्वात् घटवत्) इसलिये ज्ञान स्वसवेध नहीं हो सकता । जैन—पदार्थोंको जाननकी अपेक्षा ज्ञान अनुभूति रूप तथा स्वयंका सवदन करनकी अपेक्षा अनुभाव्य रूप है । अतएव ज्ञान अनुभूति और अनुभाव्य दोनों ही हैं ।

—यायवैशेषिक—ज्ञान स्वसविदित नहीं होता क्योंकि वह अनुव्यवसायगम्य है । हमारे मतमें यह घट है इस व्यवसाय रूप ज्ञानके पश्चात् यह यह मानस ज्ञान होता है कि मैं इस घटको घट रूपसे जानता हूँ इस अनुव्यवसाय रूप ज्ञानसे ही पदार्थोंका ज्ञान होता है अतएव ज्ञान दूसरेसे प्रकाशित होता है क्योंकि वह ईश्वरज्ञानसे भिन्न होकर प्रमेय है घटकी तरह (ज्ञान स्वान्यप्रकाश्य ईश्वरज्ञानान्यत्व सति प्रमेयत्वात् घटवत्) । तथा ज्ञानको दूसरेसे प्रकाशित माननमें अनवस्था दोष नहीं आता क्योंकि पदार्थको जानने मात्रसे ही प्रमाताका प्रयोजन सिद्ध हो जाता है । जैन—(१) उक्त अनुमान विवादाध्यासित ज्ञान स्वसविदितम् ज्ञानत्वात् ईश्वरज्ञानवत् इस प्रयनुमानसे बाधित है । इसलिये ज्ञानको स्वसवदक ही मानना चाहिये । (२) यह अनुमान व्यर्थविषाध्य भी है क्योंकि यहां ईश्वरज्ञानान्यत्व हनुके विशेष्य प्रमेयत्व हेतुके कहनसे कोई प्रयोजन सिद्ध नहीं होता । (३) उक्त हनु अप्रयोजक होनसे सोपाधिक भी है । क्योंकि स्वान्य प्रकाश्य ईश्वरज्ञानान्यत्वे सति प्रमेयत्वात् यह तक ज्ञानके साथ व्याप्त न हो कर जड़ पदार्थोंके साथ व्याप्त है क्योंकि ईश्वरज्ञानसे भिन्न हो कर प्रमेय होनपर भी स्वयं वगरह जड़ पदार्थ ही अपनको छोड़ कर दूसरेसे प्रकाशित होते हैं ।

अब अविद्या अथवा मायाके कारण तीनों लोकोंके वस्तु प्रपञ्चको अपारमार्थिक स्वीकार करनवाले ब्रह्माद्वैतवादियोंका उपहास करते हुए कहते हैं—

इच्छोकाथ—यदि माया सत् रूप है तो ब्रह्म और माया दो पदार्थोंका सङ्ग्राह होनेसे अद्वैतकी सिद्धि

“सर्वं वै कस्मिन् प्रपञ्चो नानास्ति किञ्चन ।

आरामं तस्य पश्यन्ति न तत्पश्यति कश्चन” ॥

इति प्रपञ्चम् । अथ तु प्रपञ्चो मिथ्यारूपः, प्रतीयमानत्वात् । यदेवं तदेवम् । यथा मुक्तिप्रसङ्गे कथयितम् । तथा चायं, तस्मात् तथा ॥

। सदैवज्ञातम् । तथाहि । मिथ्यारूपत्वं तैः कीदृशं विवक्षितम् । किमत्यन्तासत्त्वम्, अस्तित्वस्यान्याकारतया प्रतीयमानम्, आहोस्विदनिर्वाच्यत्वम् ? प्रथमपक्षे असत्त्वातिप्रसङ्गः । द्वितीये विपरीतत्वातिस्वीकृतिः । तृतीये तु किमिदमनिर्वाच्यत्वम् ? निस्त्वभावत्वं चेत् निसंश्लेषे चार्थत्वे, स्वभावशब्दस्यापि भाषाभावयोरन्यतराथत्वे असत्त्वातिसत्त्वात्यभ्युपगमप्रसङ्गः । भावप्रतिषेधे असत्त्वातिः अभावप्रतिषेधे सत्त्वातिरिति । प्रतीयगोचरत्वं निस्त्वभावत्वमिति चेत् । अत्र विरोधः । स प्रपञ्चो हि न प्रतीयते चेत् कथं धर्मितयोपात्तः । कथं च प्रतीयमानत्वं हेतुवयोपात्तम् । तथोपादाने वा कथं न प्रतीयते । यथा प्रतीयते न तथेति चेत् सर्वं विपरीतत्वातिरिक्तमभ्युपगता स्यात् ॥

‘यह सब ब्रह्मका ही स्वरूप है इसमें नाना रूप नहीं है । ब्रह्मके प्रपञ्चको सब लोग देखते हैं परन्तु ब्रह्मको कोई नहीं देखता ।

तथा यह प्रपञ्च मिथ्या है क्योंकि यह प्रतीतिका विषय है । जो प्रतीतिका विषय होता है वह मिथ्या रूप होता है । जैसे सीपके टुकड़ेमें प्रतीत होनेवाला चाँदी मिथ्या रूप होता है । उसी तरह यह प्रपञ्च प्रतीत होता है इसलिये यह मिथ्या रूप है ।

जैन—यह ठीक नहीं है । आप लोगोंने जो दृश्यमान प्रपञ्चको मिथ्या कहा है सो आपका मिथ्या वसे क्या अभिप्राय है ? (१) यदि ब्रह्मा के पुत्रकी तरह अथर्व असत्त्वको मिथ्यात्व कहते हो तो असत्त्वाति दोष आता है । (शून्यवादी बौद्धोंके अनुसार समस्त पदार्थोंका ज्ञान मिथ्या है क्योंकि समस्त पदार्थ असत् हैं । अतएव जब हमें सीपम चाँदीका ज्ञान होता है उस समय असत् रूप चाँदी सत् रूपमें प्रतिभासित होती है । अतएव विपरीत ज्ञानका विषय सबका असत् है । क्योंकि असत् पदार्थोंको सत् रूप देखना ही विपरीत ज्ञान है । असत्त्वाति-आदिको मतम पदार्थ और पदार्थका ज्ञान दोनों ही असत् हैं । परन्तु वेदान्तो शून्यवादियोंकी असत्त्वातिको स्वीकार नहीं करते ।) (२) यदि एक पदार्थके दूसरे रूपमें प्रतिभासित होनेको मिथ्या कहो तो विपरीतत्वाति दोष आता है । (नैयायिक आदि मतके अनुसार जब सीपमें चाँदीका मिथ्या ज्ञान होता है उस समय सीप चाँदीके रूपम प्रतिभासित होती है इसलिये एक पदार्थको दूसरे पदार्थके रूपम जानना ही मिथ्या है वास्तवम सीप अथवा चाँदीम कोई मिथ्यापन नहीं । इस विपरीत अथवा अन्यथास्थातिमें दो पदार्थोंके सद्भाव (इत) हानके कारण वेदान्तो इसे भी स्वीकार नहीं करते ।) (३) यदि अनिर्वचनीयत्व अर्थात् निस्त्वभावत्वको मिथ्यात्व कहो तो निस्त्वभावत्व में स्वभाव शब्दका अर्थ क) भाव लिया जाय तो असत्त्वाति दोष आता है (परन्तु यह असत्त्वाति वेदान्तियों को मान्य नहीं है) । (ख) यदि स्वभावका अर्थ अभाव किया जाय तो सत्त्वाति दोष आता है । (रामानुजका सिद्धांत है कि जब सीपम चाँदीका मिथ्या ज्ञान होता है उस समय इस मिथ्या ज्ञानका विषय मिथ्या नहीं होता क्योंकि सीपमें चाँदीके परमाणु मिले रहते हैं इसीलिये सीपम चाँदीका ज्ञान होता है । परन्तु यह सत्त्वाति भी वेदान्तियोंको मान्य नहीं है) । (ग) यदि दृश्यमान प्रपञ्चके ज्ञानके विषय न होनेको निस्त्वभाव कहो तो अथर्वप्रपञ्च मिथ्यारूप प्रतीयमानत्वात् इस अनुमानम जब प्रपञ्च प्रतीत हो नहीं होता तो प्रपञ्च को पक्ष नहीं बना सकते । तथा प्रपञ्चके ज्ञानका विषय न होनेसे प्रतीयमानत्व हेतु भी

१ छांदोग्य उ ३-१४ ।

२ आत्मत्वातिरसत्त्वातिरत्वाति स्वातिरन्यथा ।

तथानिर्वचनत्वातिरित्येतत्त्वातिपञ्चकम् ॥ अर्थात् स्वातिरित्यन्ये अन्यन्ते ।

किञ्च, इयमनिर्वाच्यता प्रपञ्चस्य प्रत्यक्षबाधिता । चटोऽवमिच्छायाकारं हि प्रत्यक्षं प्रपञ्चस्य सत्त्वतामेव व्यवस्थिति, चटादिप्रतिनिधितपदाथपरिच्छेदात्मनस्तत्त्वोत्पादात् । इतरेतर विविक्तवस्तुनामेव च प्रपञ्चशब्दवाच्यत्वात् । अथ प्रत्यक्षस्य विधायकत्वात् कथं प्रतिषेधे सामर्थ्यम् । प्रत्यक्षं हि इदमिति वस्तुस्वरूपं गृह्णाति, जानन्नस्वरूपं प्रतिषेधति ।

“आहुर्विधातुं प्रत्यक्षं न निषेद्धं विपश्चित् ।

नैकत्वं आगमस्तेन प्रत्यक्षेण प्रबाध्यते” ॥

इति वचनात् । इति चेत् । न । अन्यरूपनिषेधमन्तरेण तत्स्वरूपपरिच्छेदस्याप्यसम्भवे । पीतादिव्यवच्छिन्नं हि नालं नीलमिति गृहीतं भवति नान्यथा । केवलवस्तुस्वरूपप्रतिपत्तरेवान्यप्रतिषेधप्रतिपत्तिरूपत्वात् भुण्डभूतलग्रहणे घटाभावग्रहणवत् । तस्माद् यथा प्रत्यक्षं विधायकं प्रतिपन्नं तथा निषेधकमपि प्रतिपत्तव्यम् । अपि च विधायकमेव प्रत्यक्षमित्यङ्गीकृते यथा प्रत्यक्षेण विद्या विधीयते तथा किं नाविद्यापीति । तथा च द्वैतापत्तिः । ततश्च सुयवस्थितं प्रपञ्चं । तन्मो बादिनाऽविद्याविवेकेन सन्मात्रं प्रत्यक्षात् प्रतियन्तोऽपि न निषेधकं तदिति ब्रुवाणा कथं नो मत्ता । इति सिद्धं प्रत्यक्षबाधितं पक्ष इति ॥

अनुमानबाधितश्च । प्रपञ्चो मिथ्या न भवति असद्विलक्षणत्वात् आत्मवत् । प्रतीयमानं च हेतुब्रह्मात्मना यमिचारी । स हि प्रतीयते न च मिथ्या । अप्रतीयमानत्वे त्वस्य

नहीं बन सकता । तथा प्रतीयमान व हनुके होनसे प्रपञ्चको प्रतीयमान होना चाहिये । (घ) यदि कहाँ कि प्रपञ्च जसा है वसा प्रतीत नहीं होता—यही निवभावनका अर्थ है तो इसे स्वीकार करनेमें विपरीत क्याति ही माननी पड़ेगी जिसे मायावादी स्वीकार नहीं करत ।

तथा प्रपञ्चकी यह अनिर्वायता (निस्त्वभावता) प्रयक्षसे बाधित है । यह घट है इत्यादि रूप प्रयत्न प्रपञ्च की सयताका निवचन करता है क्योंकि घटादि रूप निश्चित पदाथको जाननवाले के रूपमें उसकी उत्पत्ति होती है । तथा इतरेतर भिन्न पदाथ ही प्रपञ्च शब्दके वाच्य हैं । शंका—प्रयक्ष विधायक है अतएव प्रतिपक्ष करनेकी सामर्थ्य उसमें बसे हो सकती है ? प्रयक्ष यह है इस प्रकार वस्तुके स्वरूप को जानता है दूसरे स्वरूपका प्रतिपक्ष वह नहीं करता । कहा भी है—

प्रयक्ष विधायक है निषधक नहीं अतएव एकवका प्रतिपादन करनेवाला आगम प्रयक्षसे बाधित नहीं हो सकता ।

समाधान—यह ठीक नहीं है । क्योंकि अथ स्वरूपके निषधके बिना वस्तु-स्वरूपका ज्ञान नहीं हो सकता । जैसे पीत आदि वणवाले पदाथसे भिन्न नील वणवाला पदाथ यह नील वण है इस प्रकार जाना जाता है अन्य प्रकारसे नहीं । शन्य भतलका ज्ञान होने पर जिस प्रकार घटके अभावका ज्ञान होता है उसी प्रकार केवल वस्तुस्वरूपका ग्रहण ही अयका प्रतिपक्ष रूप ग्रहण होता है । अतएव जिस प्रकार प्रत्यक्षको विधायक माना है उसी प्रकार उसे निषधक भी मानना चाहिये । तथा यदि प्रयक्षको केवल विधायक ही माना जाय तो जिस प्रकार प्रत्यक्ष द्वारा विद्याका विधान किया जाता है वैसे ही उसीके द्वारा अविद्याका विधान भी क्यों नहीं माना जाता ? यदि प्रयक्षको अविद्याका भी विधायक माना जाय तो विद्या और अविद्या ब्रह्म और जगत—इन दो पदार्थोंके होनमें द्वतका प्रसंग उपस्थित हो जाता है । इस प्रकार प्रपञ्च सुव्यवस्थित है । अतएव जब ब्रह्माद्वतवादी प्रत्यक्षसे अविद्याका निषेध करके प्रत्यक्षको सन्मात्रप्राही मानने पर भी उसे निषेधक नहीं स्वीकार करत तो उन्हें उन्मत्त क्यों न कहा जाये ? इस प्रकार ‘प्रपञ्च मिथ्यारूप है—यह पक्ष प्रत्यक्षसे बाधित है यह सिद्ध हो जाता है ।

तथा ‘प्रपञ्चो मिथ्यारूप प्रतीयमानत्वात् यह पक्ष प्रपञ्चको निष्ठा न भवति असद्विलक्षणत्वात् आत्मवत् इस अनुमानसे बाधित है । (अर्थात् जिस प्रकार ब्रह्मरूप आत्मा असत् से भिन्न होने से मिथ्यारूप नहीं है उसी प्रकार प्रपञ्च भी असत् से भिन्न होने पर भी मिथ्यारूप नहीं) । यहाँ प्रतीयमानत्व हेतु

सद्विषयवत्सामान्यवृत्तेर्मुक्तैव तेषां भेदस्य । साध्यविकलस्य दृष्टान्तः । भुक्तिशुक्लकलघौतेऽपि प्रपञ्चान्तर्गतत्वेन अनिर्वचनीयतायाः साध्यमानत्वात् । किञ्च, इदमनुमान प्रपञ्चाद् भिन्नम् अविन्नं वा ? यदि भिन्नं तर्हि सत्यमसत्यं वा ? यदि सत्यं, तर्हि तद्वदेव प्रपञ्चस्यापि सत्यत्वं स्यात् । अद्वैतवादभाकारे खण्डिपतात् । अभासत्वम्, तर्हि न किञ्चित् तेन साधयितुं शक्यम् अवस्तुत्वात् । अभिन्नं चेत् प्रपञ्चस्वभावतया तस्यापि मिथ्यारूपत्वापत्तिः । मिथ्यारूपं च तत् कथं स्वसाध्यसाधनावालम् । एवं प्रपञ्चस्यापि मिथ्यारूपत्वासिद्धं कथं परमब्रह्मणस्तात्त्विकत्वं स्यात् यतो ब्राह्मार्थाभावो भवेदिति ॥

अथवा प्रकारान्तरेण सन्मात्रलक्षणस्य परमब्रह्मण साधन दूषण चोपयस्यते । ननु परमब्रह्मण एवैकस्य परमायसतो विधिरूपस्य विद्यमानत्वात् प्रमाणविषयवम् । अपरस्य द्वितीयस्य कस्यचिदप्यभावात् । तथाहि । प्रत्यक्ष तदावेदकमस्ति । प्रत्यक्ष द्विधा भिद्यते निर्विकल्पकसर्विकल्पकभेदात् । ततश्च निर्विकल्पकप्रत्यक्षात् सन्मात्रविषयात् तस्यैकस्यैव सिद्धिः । तथा चोक्तम्—

‘अस्ति ह्यालोचनाज्ञानं प्रथमं निर्विकल्पकम् ।

बालमूकादिविज्ञानसदृशं शुद्धवस्तुजम् ॥

न च विधिबत् परस्परव्यावृत्तिरप्यध्यक्षत एव प्रतीयते इति द्वैतसिद्धिः । तस्य निषेधा

ब्रह्मात्मरूप विषय में रहता है अतएव व्यभिचारी है । क्योंकि ब्रह्मात्मा प्रतीयमान है परन्तु मिथ्या नहीं है । यदि ब्रह्मको अप्रतीयमान मानो तो ब्रह्मके विषयमें वचनोक्ति प्रवृत्ति न होनेसे मौन रहना ही श्रयस्कर होगा । तथा सीपम चाँदी (शक्तिशकले कलघौत) का जो दृष्टान्त दिया गया है वह प्रपञ्च मिथ्यारूप साध्यमें नहीं रहता इसलिये साध्यविकल है । क्योंकि सीप और चाँदी दोनों ही प्रपञ्चके अन्तर्भूत हैं इसलिये उनका अनिर्वचनीयत्व (मिथ्यारूपता) साध्यमान ही है—सिद्ध नहीं है (जो दृष्टान्त दिया जाता है वह सिद्ध होता है असिद्ध नहीं । इसे अनुपसहारी हेत्वाभास भी कहते हैं) । तथा आपका अनुमान यह प्रपञ्च मिथ्यारूप है प्रतीयमान होनेसे प्रपञ्चसे भिन्न है या अभिन्न ? यदि भिन्न है तो सत्य है या असत्य ? यदि अनुमान प्रपञ्चसे भिन्न होकर सत्य है तो अनुमानके समान प्रपञ्च भी सत्य होना चाहिये । तथा प्रपञ्चकी सत्यता स्वीकार करनेसे अद्वैतरूपी प्राकारपर कुठाराघात होता है । यदि अनुमान असत्य है तो वह अवस्तु होनेसे साध्यको सिद्धि नहीं कर सकता । यदि अनुमान प्रपञ्चसे अभिन्न है तो प्रपञ्चरूप होनेसे अनयान भी मिथ्यारूप होना चाहिये और मिथ्यारूप अनुमान साध्यको सिद्धि नहीं कर सकता । इस प्रकार जब प्रपञ्च मिथ्यारूप सिद्ध नहीं हो सकता तो परब्रह्मकी तात्त्विकता भी सिद्ध नहीं हो सकती जिससे बाह्य पदार्थोंका अभाव सिद्ध हो सके ।

अथवा प्रकारान्तरेण सत्तामात्र रूप परब्रह्मके साधन और दूषणका उपयास किया जाता है । वेदान्ती—वास्तव्य एकमात्र परमाय सत् विधिरूप ब्रह्म विद्यमान होनेसे प्रमाणका विषय है क्योंकि वह परमाय सत् विधिरूप किसी भी दूसरे पदार्थका अभाव है । तथाहि—प्रत्यक्ष एक परमाय सत् विधिरूप ब्रह्मको जानता है । यह प्रत्यक्ष निर्विकल्पक और सर्विकल्पकके भेदसे दो प्रकारका है । समाजको जाननेवाले निर्विकल्पक प्रत्यक्षसे एकमात्र ब्रह्मकी सिद्धि होती है । कहा भी है—

चक्षुः सन्निपातके अनन्तरवर्ती और सर्विकल्पक ज्ञानके पूर्ववर्ती तथा शुद्ध वस्तु अर्थात् सामान्य विशेष रहित वस्तुको जाननेवाला बालक और भूगके ज्ञानके समान ऐसे इन्द्रियज्ञान का सङ्काव है ।

विधिके समान षट् पट् पदार्थोंकी परस्पर व्यावृत्तिका ज्ञान भी प्रत्यक्षसे ही होता है अतएव द्वैतकी

विषयत्वान् । “आहुविधात् प्रत्यक्षं न निवेद्य” इत्यादिबन्धनात् । यच्च सविकल्पकप्रत्यक्ष
पटपटादिभेदसाधकं, तदपि सत्तारूपेणान्वितानामेव तेषां प्रकाशकत्वात् सत्ताऽद्वैतस्यैव
साधकम् । सत्तावाञ्छ परब्रह्मरूपत्वात् । तदुक्तम्—“यद्वैतं तद् ब्रह्मणो रूपम्” इति ॥

अनुमानादपि तत्सद्भावो विभावित एव । तथाहि । विधिरेव तत्त्वं, प्रमेयत्वात् । यत्
प्रमाणविषयभूतोऽर्थः प्रमेयः । प्रमाणानां च प्रत्यक्षानुमानागमोपमानार्थापत्तिसङ्गकानां
भावविषयत्वेनैव प्रवृत्ते । तथा चोक्तम्—

प्रत्यक्षाद्यवतार स्याद् भावांशो गृह्यते यदा ।

न्यापारस्तदनुत्पत्तेरभावांशे जिघृक्षिते’ ॥

यथाभावाख्य प्रमाणं तस्य प्रामाण्याभावाद् न तत् प्रमाणम् । तद्विषयस्य कस्यचिद्
प्यभावात् । यस्तु प्रमाणपञ्चकविषयः स विधिरेव । तेनैव च प्रमेयत्वस्य याप्तत्वात् । सिद्ध
प्रमेयत्वेन विधिरेव तत्त्वम् यत् न विधिरूपं तद् न प्रमेयम्, यथा खरविषाणम् । प्रमेयं चेद्
निखिलं वस्तुतत्त्वम्, तस्माद् विधिरूपमेव । अतो वा तत्सिद्धिः । प्रामाण्यमाद्य पदार्था
प्रतिभासा तत्रविष्टा प्रतिभासमानत्वात् यत्प्रतिभासते तत्प्रतिभासान्तःप्रविष्टम् यथा
प्रतिभासस्वरूपम् । प्रतिभासन्ते च प्रामाण्यमाद्य पदार्था, तस्मात् प्रतिभासान्तःप्रविष्टा ॥

आगमोऽपि परब्रह्मण एव प्रतिपादकः समुपलभ्यते—‘पुरुष एवेद सर्वं यद्भूतं

सिद्धिं नही होती । क्योंकि प्रत्यक्षको विधायक कहते हैं निवेद्यक नहीं’—इस वचनके अनुसार, निवेद्य
प्रत्यक्षका विषय नहीं होता । तथा घट पट आदिके विकल्प (भेद) को ग्रहण करनेवाला सविकल्पक
प्रत्यक्ष भी सत्तारूप से अन्वित घट पट आदिको ही जानता है इसलिये सविकल्पक प्रत्यक्ष भी सत्ता
अद्वैतका ही साधक है । क्योंकि सत्ता परब्रह्म रूप है । कहा भी है— जो अद्वैत है वही ब्रह्मका स्वरूप है

अनुमान प्रमाणसे भी ब्रह्मका अस्तित्व सिद्ध होता ही है । तथाहि—विधि (अर्थात् परब्रह्म)
ही तत्त्व (परमाद्यभूत पदार्थ) है प्रमेय होनेसे । प्रमाणके विषयभूत अथको प्रमेय कहत है । प्रत्यक्ष
अनुमान आगम उपमान और अर्थापत्ति नामसे कहे जानेवाले प्रमाण पदार्थोंको अपना विषय बनाकर प्रवृत्त
होते हैं । कहा भी है—

जब वस्तुके भावांशको ग्रहण किया जाता है तब प्रत्यक्ष आदि प्रमाणोंकी उपस्थिति होती है तथा
वस्तुके अभाव अथको जाननेकी इच्छा होनपर प्रत्यक्ष आदिके अभावकी प्रवृत्ति होती है । (भीमांसक
वस्तुको सदसदात्मक मानते हैं अर्थात् उनके अनुसार वस्तु भावांश और अभाव-अवशसे युक्त होती है) ।

तथा अभाव नामक प्रमाणमें प्रामाण्यका अभाव होनेसे (प्रमितिका साधकतम साधन न होनेके
कारण) वह प्रमाण नहीं है क्योंकि उसके विषयभूत किसी भी पदार्थका अस्तित्व नहीं है अर्थात् उसका
कोई भी विषय नहीं है । प्रत्यक्ष आदि पांचों प्रमाणों का जो विषय है वह विधिरूप ही है । प्रमेयत्व उस
विधि से व्याप्त है । अतएव प्रमेयत्व होनेसे विधि ही तत्त्वरूपसे सिद्ध है । जो विधिरूप नहीं है वह प्रमेय
भी नहीं है जैसे गधेके सींग । यह सम्पूर्ण वस्तुतत्त्व प्रमेयरूप है इसलिये वह विधिरूप ही है । अथवा
गाव बगीचा आदि पदार्थ प्रतिभासमें गमित हो जाते हैं प्रतिभासका विषय होनेसे । जो प्रतिभासका
विषय है वह प्रतिभासमें गमित हो जाता है जैसे प्रतिभासका स्वरूप । गाव बगीचे आदि प्रतिभासित
होते हैं इसलिये वे प्रतिभासके ही भीतर आ जाते हैं—इस अनुमानसे भी ब्रह्मकी सिद्धि होती है ।

आगम भी ब्रह्मका प्रतिपादन करता है । जैसे जो हुआ है जो होगा जो अमृतका अधिष्ठाता है
आह्वारसे बुद्धिको प्राप्त होता है । जो गतिमान है स्थिर है दूर है पास है चैतन और अचेतन सबमें

आभासहीनोपायं तथैव प्रतिभासनात् । यच्च निर्विकल्पकं प्रत्यक्षं तदावेदकम् इत्युक्तम् । तदपि न सत्यम् । तस्य प्रामाण्यवानुपपत्तिमात्रम् । सर्वस्वापि प्रमाणतत्त्वस्य व्यवसायात्मकस्यैवाविर्भावकत्वेन प्रामाण्योपपत्तेः । सविकल्पकेन तु प्रत्यक्षेण प्रमाणभूतेनैकस्यैव विधिरूपस्य परब्रह्मण स्वप्नेऽवप्रतिभासनात् । यदप्युक्तं “आहुर्विधात् प्रत्यक्षम्” इत्यादि । तदपि न पेश्यम् । प्रत्यक्षेण ह्यनुवृत्तव्यावृत्ताहारात्मकवस्तुन एव प्रकाशनात् । एतच्च प्रागेव क्षुण्णम् । न ह्यनुस्यूतमेकमखण्ड सत्तामात्र विशेषनिरपेक्ष सामान्य प्रतिभासते । येन यदद्वैत तद्ब्रह्मणो रूपम्’ इत्याद्युक्तं शोभेत् । विशेषनिरपेक्षस्य सामान्यस्य स्वरविषाणवदप्रतिभासनात् । तदुक्तम्—

“निर्विशेष हि सामान्य भवत् स्वरविषाणवत् ।

सामान्यरहितत्वेन विशेषास्तद्वदेव हि” ॥

तत् सिद्धे सामान्यविशेषामन्यथ प्रमाणविषये कुत एवैकस्य परमब्रह्मण प्रमाणविषयत्वम् । यच्च प्रमेयवादि यनुमानमुक्तम्, तदप्येतेनैवापास्त बोद्धव्यम् । पक्षस्य प्रत्यक्षबाधितत्वेन हेतोः कालात्ययापदिष्टत्वात् । यच्च तत्सिद्धौ प्रतिभासमानत्वसाधनमुक्तम्, तदपि साधनाभासत्वेन न प्रकृतसाध्यसाधनायालम् । प्रतिभासमानत्व हि निखिलभावानां स्वतः परतो वा ? न तावत् स्वतः घटपटमुकुटशकटादीनां स्वतः प्रतिभासमानत्वेनासिद्धं । परतः प्रतिभासमानत्वं च परं विना नोपपद्यते इति । यच्च परब्रह्मावबतवर्तित्वमखिलभेदानामित्युक्तम् । तदप्यत्रेव वीर्यमानद्वयाविनाभाविभेन पुरुषाद्वैत प्रतिबध्नात्येव । न च घटादीनां

प्रत्यक्षसे अद्वैत की सिद्धि नहीं हो सकती क्योंकि वह संपूर्ण वस्तुसमूहम विद्यमान होनेवाले भेदकी ही अर्थात् व्यावर्तक विशेषका ही प्रकाशित करता है । इसी प्रकारसे सभी लोगोको प्रत्यक्षका ज्ञान होता है । निर्विकल्पक प्रत्यक्ष अद्वैत रूप ब्रह्मका ज्ञान कराता है ऐसा जो कहा है वह भी ठीक नहीं । क्योंकि निर्विकल्पक प्रत्यक्षका प्रमाण रूपसे स्वीकार ही नहीं किया गया । कारण कि व्यवसायात्मक (स्वपरको जाननेमें साधकतम होनेवाले) सभी प्रमाण अविसर्वादी होनेसे प्रामाण्य माने जाते हैं (और निर्विकल्पक प्रत्यक्ष स्वपरको जाननेम साधकतम नहीं है) । प्रमाणभूत सविकल्पक प्रत्यक्षके द्वारा भी केवल एकरूप विधिरूप परब्रह्म स्वप्नम भी प्रतिभासित नहीं हो सकत । तथा प्रत्यक्ष विधायक (सम्भात्रका ग्राहक) है —ऐसा जो कहा है वह भी ठीक नहीं । क्योंकि प्रत्यक्षके द्वारा सामान्य विशेषात्मक पदार्थ ही प्रकाशित किया जाता है—इसका पहले ही खण्डन किया जा चुका है । पदार्थोंमें अनुस्यूत एकमात्र रूप अखण्ड और सत्तामात्र रूप विशेषकी अपेक्षा न रखनेवाला सामान्य प्रतिभासित नहीं होता जिससे यह कहा जा सके कि जो अद्वैत है वह ब्रह्मका स्वरूप है । जिस प्रकार स्वरविषाण प्रतिभासित नहीं होता उसी तरह विशेष की अपेक्षा न रखनेवाला सामान्य प्रतिभासित नहीं होता । कहा भी है—

विशेष रहित सामान्य स्वरविषाणकी तरह है और सामान्य रहित होनेसे विशेष भी बसा ही है ।

इस प्रकार यह सिद्ध हो जाने पर कि सामान्य विशेषात्मक पदार्थ प्रमाणका विषय होता है केवल एकरूप परब्रह्म प्रमाणका विषय कैसे बन सकता है ? तथा विधिरैव तत्त्व प्रमेयत्वात् यह अनुमान भी इसीसे खडित हो जाता है । क्योंकि विधिरैव तत्त्व इस पक्षके प्रत्यक्षसे बाधित होनेके कारण प्रमेयत्व हेतु कालात्ययापदिष्ट है । तथा विधिरैव ताव इस पक्षकी सिद्धिके लिए जो प्रतिभासमानत्व हेतु दिया गया था वह साधनाभास होनेसे प्रकृत साध्यकी सिद्धि करनेमें असमर्थ है । हम पूछते हैं कि सम्पूर्ण पदार्थोंका प्रतिभास स्वयं होता है या दूसरेसे ? सम्पूर्ण पदार्थ स्वयं प्रतिभासित नहीं हो सकते क्योंकि घट पट मुकुट शकट आदि पदार्थोंकी स्वतः प्रतिभासमानत्वके रूपसे सिद्धि नहीं होती । पदार्थोंका दूसरेसे प्रतिभासित होना भी नहीं बन सकता क्योंकि दूसरेसे प्रतिभासित होना दो पदार्थों (द्वैत) के बिना संभव नहीं । तथा संपूर्ण पदार्थ

चैतन्यान्वयोऽप्यस्ति मृदाद्यन्वयस्यैव तत्र दर्शनात् । ततो न किञ्चिदेतदपि । अतोऽनुमानादपि न तत्सिद्धिः । किञ्च, पक्षहेतुदृष्टान्ता अनुमानोपायभूता परस्परं भिन्ना अभिन्ना वा ? भेदे द्वैतसिद्धिः । अभेदे त्वेकरूपतापत्तिः । तत् कथमेतेभ्योऽनुमानमा मानमासादयति । यदि च हेतुमन्तरेणापि साध्यसिद्धिः स्यात् तर्हि द्वैतस्यापि बाह्यमात्रतः कथं न सिद्धिः । तदुक्तम्—

‘हेतोरद्वैतसिद्धिश्चेद् द्वैत स्यादनुसाध्ययो ।

हेतुना चेद् विना सिद्धिर्द्वैत बाह्यमात्रतो न किम् ॥

“पुरुष एवेद सवम्” इत्यादे, “सर्वं वै खल्विद ब्रह्म” इत्यादेश्चागमादपि न तत्सिद्धिः । तस्यापि द्वावाविनाभावित्वेन अद्वैत प्रति प्रामाण्यासम्भवात् । वाच्यवाचकभाव लक्षणस्य द्वैतस्यैव तत्रापि दर्शनात् । तदुक्तम्—

कमद्वैत फलद्वैत लोकद्वैत विरुध्यते ।

विद्याऽविद्याद्वय न स्याद्बन्धमोक्षद्वय तथा ॥

तस्य कथमागमादपि तत्सिद्धिः । ततो न पुरुषाद्वतलक्षणमेकमेव प्रमाणस्य विषय । इति सुलब्धस्थित प्रपञ्चः ॥ इति का याथ ॥१३॥

एक ब्रह्मकी ही पर्याय है (सब भावा ब्रह्मविवर्ता) इस अनुमानम भी अन्वत (अन्वित करनेवाला ब्रह्म) और अन्वीयमान (जिसके साथ सम्बन्ध हो पर्याय) इन दोनोंका अविनाभाव सबध होनेसे पुरुषाद्वतका विरोध उपस्थित होता है (क्योंकि दो भिन्न भिन्न पदार्थोंका ही सबध होता है) । तथा घट आदिम (परब्रह्मके) चैतन्य का संबध भी नहीं पाया जाता क्योंकि घटका सबध मिट्टी आदिके साथ है । इसलिये यह भी कुछ नहीं है । अतः अनुमानसे भी ब्रह्म सिद्ध नहीं होता । तथा पक्ष हेतु और दृष्टातसे अनुमान बनता है य पक्ष हेतु और दृष्टांत परस्पर भिन्न है अथवा अभिन्न ? भेद माननसे द्वैत मानना चाहिये और अभेद माननसे पक्ष हेतु और दृष्टांत एक हो जाते हैं और पक्ष आदि तीनोंके एक होनेसे अनुमान अपन स्वरूपको कैसे प्राप्त कर सकता है (अनुमेय पदार्थको कैसे जान सकता है) ? यदि आप अनुमानके बिना ही साध्यकी सिद्धि मान तो बचन मानसे भी द्वैतकी सिद्धि हो सकती है । कहा भी है—

यदि अद्वैतकी सिद्धि हेतुसे होती हो तो हेतु और साध्यके होनेसे द्वैतकी सिद्धि हो जाती है । यदि हेतुके बिना ही अद्वैतकी सिद्धि मानो तो बचन मानसे द्वैतकी सिद्धि क्यों नहीं हो जाती ?

तथा पुरुष एवेद सर्व सर्व व खल्विद ब्रह्म आदि आगमसे भी ब्रह्म सिद्ध नहीं होता । क्योंकि आगममें वाच्य-वाचक सबध होनेसे द्वैतकी ही सिद्धि होती है । कहा भी है—

लौकिक और वैदिक अथवा शुभ और अशुभ अथवा पुण्य और पाप रूप कम त प्रशस्त और अप्रशस्त रूप फलद्वैत इहलोक और परलोक रूप लोकद्वैत विद्या और अविद्या तथा बन्ध और मोक्ष का अभाव हो जायेगा ।

अतएव आगमसे भी अद्वैत परब्रह्मकी सिद्धि नहीं होती । इसलिए पुरुषाद्वतरूप केवल एक किसी भी प्रमाणका विषय नहीं हो सकता । अतएव इस दुस्ममान प्रपञ्चको तात्त्विक ही मानना चाहिये । यह श्लोकका अर्थ है ॥१३॥

भाषार्थ—इस श्लोकम अद्वैतवादियोंके मायावादकी समीक्षा की गयी है । जैन लोगोका कहना है कि यदि माया भावरूप है तो ब्रह्म और माया दो वस्तुओंके होनेसे अ तवादियोंका अद्वैत नहीं बनता । तथा यदि माया अभावरूप है तो मायासे जगत्की उत्पत्ति नहीं हो सकती । यदि अद्वैतवादी मायाको मिथ्या रूप मान कर भी वस्तु (अर्थक्रियाकारी) स्वीकार करें तो स्ववचन विरोध आता है क्योंकि मिथ्या रूप और वस्तु दोनों एक साथ नहीं रह सकते ।

अथ स्वाधिश्रुतसामान्यविशेषोभवात्प्रत्यक्षवाचकभावसम्बन्धपुरस्सरं तीर्थान्तरी-
यप्रकल्पिततदेकान्तगोचरवाच्यवाचकभावनिरासद्वारेण तेषां प्रतिभाविभवाभावमाह—

वेदान्ती—यह प्रपञ्च मिथ्या है क्योंकि मिथ्या प्रतीत होता है जैसे खीपमें चादीका ज्ञान मिथ्या प्रतीत होनेसे मिथ्या है (अथ प्रपञ्चो मिथ्यारूप प्रतीयमानत्वात् यदेवं तदेवं यथा शक्तिशकटे कलबीजम् तथा कार्यं तस्मात्तथा) —इस अनुमानसे जगत् मिथ्या सिद्ध होता है। जैन—मिथ्या रूपसे आपका क्या अभिप्राय है ? यदि (१) अत्यन्त असत्त्वको मिथ्या कहते हो तो द्रव्यवाधियोंकी असत्त्वाति (२) अन्य वस्तुके अन्य रूपमें प्रतिभासित होनेको मिथ्या कहते हो तो नैयायिकोंकी विपरीतत्वाति स्वीकार करनी चाहिए। यदि (३) मिथ्या रूपका अथ अनिर्वाच्य अर्थात् निस्स्वभावत्व करते हो तो निस्स्वभाव में स्वभाव शब्दका अथ भाव अथवा अभाव करनेपर क्रमसे असत्त्वाति और सत्त्वाति स्वीकार करनी पड़ेगी। यदि कहो कि ज्ञानके अगोचर होना ही निस्स्वभावत्व है तो इस जगतके प्रपञ्चका ज्ञान नहीं होना चाहिये। तथा प्रपञ्चके ज्ञानका विषय न होनेसे प्रतीयमानत्व हेतु भी नहीं बन सकता। यदि अर्थप्रपञ्चके जैसेके तैसे प्रतिभासित होनेको निस्स्वभावत्व कहो तो विपरीतत्वाति माननी पड़ेगी। इसके अतिरिक्त यह अनुमान प्रत्यक्षसे भी बाधित है। वेदान्ती—हमारा अनुमान प्रत्यक्षसे बाधित नहीं हो सकता क्योंकि प्रत्यक्ष प्रमाण केवल सामान्य रूप ही है वह विधि रूप ही वस्तुओंका ज्ञान करता है निषेध रूप नहीं। जैन—प्रत्यक्ष केवल सामान्य रूप नहीं हो सकता क्योंकि किसी वस्तुका निषेध किये बिना उसका विधि रूप ज्ञान होना असंभव है इसलिये प्रत्यक्षको सामान्यविसयात्मक स्वीकार करके विधायक और निषेधक दोनों ही स्वीकार करना चाहिये। उक्त अनुमान प्रपञ्चो मिथ्या न भवति असद्विलक्षणत्वात् 'आम्रवत' इस प्रत्यनुमानसे बाधित भी है। तथा प्रतीयमानत्व हेतु ब्रह्मके साथ अभिचारी है।

वेदान्ती—निर्विकल्पक प्रत्यक्षसे ब्रह्मकी सिद्धि होती है क्योंकि निर्विकल्पक प्रत्यक्ष सत्ता मात्रको जानता है। निर्विकल्पक प्रत्यक्षसे ब्रह्मका प्रतिषेध नहीं किया जा सकता क्योंकि प्रत्यक्ष विधि रूप ही होता है निषेध रूप नहीं। तथा पदार्थोंके भेदको ग्रहण करनेवाला सविकल्पक प्रत्यक्ष भी पदार्थोंको सत्ता रूपसे जानता है इसलिये सविकल्पक प्रत्यक्ष भी ब्रह्मका साधक है। क्योंकि सत्ता परब्रह्म रूप है। विधिरेव तत्त्वं प्रमेयत्वात् इस अनुमानसे भी ब्रह्मकी सिद्धि होती है। इसी तरह आगम आदि भी ब्रह्मके अस्तित्वके साधक हैं। जैन—निश्चयामक और विसवादे रहित ज्ञान ही प्रमाण होता है इसलिये निर्विकल्पक प्रत्यक्ष प्रमाण नहीं कहा जा सकता। सविकल्पक प्रत्यक्ष भी समस्त भेदोंसे रहित केवल विधि रूप ब्रह्मको नहीं जान सकता है। क्योंकि जिस प्रकार विशेष रहित सामान्य और सामान्य रहित विशेष वस्तुका ज्ञान असंभव है उसी तरह विधिके बिना प्रतिषेध और प्रतिषेधके बिना विधि रूप ज्ञान नहीं हो सकता। अतएव प्रत्यक्ष भी सामान्य विशेष रूप हो कर विधि और प्रतिषेध दोनों रूपसे ही पदार्थोंका ज्ञान करता है। विधिरेव तत्त्वं प्रमेयत्वात् अनुमानमें भी प्रमेयत्व हेतु प्रत्यक्षसे बाधित है क्योंकि प्रत्यक्ष विधि और निषेध दोनों तरहसे पदार्थोंका ज्ञान करता है यह अनुभवगम्य है। तथा आगम प्रमाण माननेपर वाच्य वाचक भाव माननेसे द्वैतकी ही सिद्धि होती है।

अब कथयितुं सामान्य और कथयित विधिरूप वाच्य-वाचक भावका समर्थन करके प्रतिवादियोंद्वारा सामान्य एकान्त सामान्य और एकान्त विशेष रूप वाच्य-वाचक भावका खंडन करते हुए उनके प्रतिभा वैभव के अभाव को सिद्ध करते हैं—

अनेकमेकात्मकमेव वाच्यं द्रव्यात्मक वाचकमप्यवश्यम् ।

अतोऽन्यथा वाचकवाच्यवस्तुसावतावकानां प्रतिभाप्रमाद ॥१४॥

वाच्यम्—अभिधेय चेतनमचेतन च वस्तु एवकारस्याप्यथ वात् । सामान्यरूपतया द्रव्यात्मकमपि व्यक्तिभेदेनानेकम्—अनेकरूपम् । अथवानेकरूपमपि एकामकम् । अयोऽय सर्वस्वित्वात् । इत्थमपि व्याख्याने न दोषः । तथा च वाचकम्—अभिधायक शब्दरूपम् । तद्व्यवशयम्—निश्चित । द्रव्यात्मक—सामान्यविशेषोभयामकवाद् एकानेकामकमित्यर्थः । सम्यग्र वाच्यलिङ्गत्वेऽप्ययत्कत्वाद् नपुंसकत्वम् । अवश्यमिति पद वाच्यवाचकयोरुभयोरप्येकानेकात्मकत्वं निश्चितवत् तदेकात्म्यं च छिनत्ति । अतः—उपपत्तिप्रकारात् अन्यथा—सामान्यविशेषैकान्तरूपेण प्रकारेण, वाचकवाच्यकलुषौ वाच्यवाचकभावकल्पनायाम्, अतावकानाम्—अवधीयानाम् अन्ययूच्यानाम् । प्रतिभाप्रमाद—प्रज्ञास्वलितम् । इयञ्च शब्दः । अत्र चाल्पस्वरवेन वाच्यपदस्य प्राग्निपाते प्राप्तोऽपि यद्वाच्यवाचकप्रहणं तत्रायाऽर्थप्रतिपादनस्य शब्दाधीनत्वेन वाचकस्याच्यवज्ञापनायम् । तथा च शाब्दिका—

न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके यः शब्दानुगमादृते ।

अनुविद्धमिव ज्ञानं सच शब्देन भासते ॥ इति ॥

भाषार्थस्त्वेवम् । एके तीर्थिका सामान्यरूपमेव वाच्यतया उपगच्छति । ते च द्रव्यास्तिकनयानुपातिनो मीमांसकभेदादद्वैतवादिनः सांख्याश्च । केचिन् विशेषरूपमेव वाच्यं निर्वचन्ति । ते च पर्यायास्तिकनयानुसारिणः सौगताः । अपरे च परस्परनिरपेक्षपक्षप्रथमभूत सामान्यविशेषयुक्तं वस्तु वाच्यत्वेन निश्चितवते । ते च नैगमनयानुगोधिना कणादावाक्षपादाश्च ॥

इलोकाथ—जिस प्रकार समस्त पदार्थ (वाच्य) अनक हो कर भी एक और एक होकर भी अनेक हैं उसी तरह उन पदार्थोंको कहनवाले शब्द (वाचक) भी एक होकर भी अनक और अनक हाकर भी एक हैं । इससे भिन्न प्रकारसे आपको न माननवालो की वाच्य-वाचक विषयक-पक्षनाम प्रज्ञाका दोष स्पष्ट हो जाता है ।

व्याख्याय—जैसे चेतन अचेतन वस्तु (वाच्य) सामान्यसे एक हो कर भी व्यक्तिरूप से अनक और विशेषरूप से अनेक हो कर भी सामान्य से एक हैं वैसे ही चेतन और अचेतन वस्तु का वाचक भी सामान्य और विशेष होनेसे एक रूप और अनेक रूप है । वाच्य-वाचकको सामान्य त्रिगुण रूप न स्वीकार करनेवाले अन्यमतवालाओं ने प्रज्ञासे स्खलित होते हैं । वाच्य शब्द में अपस्वर होनेसे वाच्यका वाचक शब्दमें पहले निपात होना चाहिये था परंतु अथका प्रतिपादन करना शब्दके आधीन है यह बतानेके लिये वाचक शब्दको ही पहले रक्खा है । वयाकरणोंने कहा भी है—

शब्दके सम्बन्धके बिना लोकमें कोई ज्ञान नहीं होता सम्पूर्ण ज्ञान शब्दके साथ ही सम्बद्ध है ।

(१) केवल द्रव्यास्तिक मतको माननेवाले अद्वैतवादी मीमांसक और सारथ सामान्यको ही सत् (वाच्य) स्वीकार करते हैं । (२) केवल पर्यायास्तिक मतको माननेवाले बौद्ध लोग विशेषको ही सत् मानते हैं । (३) केवल नगम मतका अनुकरण करनेवाले आर्य वैशेषिक परस्पर भिन्न और निरपेक्ष सामान्य और विशेष दोनोंको स्वीकार करते हैं ।

यथा सामान्यतत्त्वमिति निश्चितं प्रपद्यते । तत्राह । सामान्यतत्त्वमिति तत्त्वमिति । सामान्यतत्त्वमेव तत्त्वम् । यतः प्रथममुक्तानां विशेषणत्वमर्थत्वात् । तथा सर्वमेकम् । अविशेष्येयं सति विशिष्टाभ्यामिवानुपपत्तिश्चानुमितसामान्यतत्त्वत्वात् । तथा इत्यन्तमेव तत्त्वम् । ततोऽप्यन्तरमुक्तानां अस्मादर्थत्वात्तदुद्गलजीवरूपत्वमभ्यामनुपपत्त्येः । किञ्च, ये सामान्यात् प्रथममुक्ता अन्योऽन्यत्वाद्दृष्ट्यात्मका विशेषाः कल्प्यन्ते, तेषु विशेषत्वं विद्यते वा ? नो चेद् निःस्वभावताप्रसङ्गः । स्वरूपस्यैवाभावात् । अस्ति चेत् तर्हि तदेव सामान्यम् । यतः सामान्या भावः सामान्यम् । विशेषरूपतया च सर्वेषां तेषामविशेषेण प्रतीतिः सिद्धेव ॥

अपि च विशेषाणां व्यावृत्तिप्रत्ययदेतत्वं लक्षणम् । व्यावृत्तिप्रत्यय एव विचार्यमाणो न घटते । व्यावृत्तिर्हि विवक्षितपदार्थे इतरपदार्थप्रतिषेधः । विवक्षितपदार्थश्च स्वस्वरूपजन्यः स्थापनमात्रपथवसायी कथं पदार्थान्तरप्रतिषेधे प्रगल्भते । न च स्वरूपसत्त्वाद्यन्यत्वं तत्र किमपि येन तन्निषेधः प्रवर्तते । न च व्यावृत्तौ क्रियमाणायां स्वात्मव्यतिरिक्ता विज्ञप्तिरववर्तिनोऽतीतवर्तमानानागतं पदार्थास्तस्माद् व्यावर्तनीयाः । ते च नाङ्गतस्वरूपा यावदतिर्गुं शक्याः । ततश्चैकस्यापि विज्ञप्त्य परिहारेण प्रमातुं सर्वज्ञत्वं स्यात् । न चैतत्प्रतीतिर्ह यौक्तिकं वा । व्यावृत्तिस्तु निषेधः । स चाभावरूपत्वात् तुच्छं कथं प्रतीतिगोचरमश्रद्धिं खपुष्पवत् ॥

तथा येभ्यो व्यावृत्तिः ते सद्रूपा असद्रूपा वा ? असद्रूपाभ्यत् तर्हि खरविषाणात् किं च व्यावृत्तिः । सद्रूपाश्चेत् सामान्यमेव । यो चेय व्यावृत्तिर्विशेषे क्रियते सा सर्वासु

इन तीनों पक्षों की यहाँ कुछ चर्चा की जाती है (१) सप्रत्ययको स्वीकार करनेवाले अद्वैतवादी-मीमांसक-सांख्य सामान्य ही एक तत्त्व है सामान्यसे भिन्न विशेष दुष्टिगोचर नहीं होते । सब पदार्थों का सामान्य रीतिसे जान होता है और सब पदार्थ सत् कहे जाते हैं अतएव समस्त पदार्थ एक हैं । अतएव द्रव्यत्व ही एक तत्त्व है क्योंकि द्रव्यत्वको छोड़ कर घन अथवा आकाश काक पुद्गल और जीव नहीं पाये जाते । तथा सामान्यसे भिन्न और एक दूसरेकी व्यावृत्ति रूप विशेष स्वीकार करनेवाले आदिबोधि हम पछने हैं कि विशेषोभ विशेषत्व रहता है या नहीं ? यदि विशेषोंमें विशेषत्व नहीं रहता तो इसका अर्थ यह हुआ कि विशेष निस्वभाव है क्योंकि विशेषोंमें निजस्वरूप विशेषत्व नहीं रहता । यदि विशेषोंमें विशेषत्व रहता है तो इसी विशेषत्वको हम सामान्य कहते हैं । क्योंकि समानके भावको ही सामान्य कहा है और विशयरूपत्वसे इन सभी भावोंको समान रूपसे होनेवाली प्रतीति सिद्ध ही है ।

तथा विवक्षित पदार्थमें दूसरे पदार्थके निषेध करनेको व्यावृत्ति कहते हैं इसी व्यावृत्ति प्रत्ययके हेतुको विशेष माना गया है (जैसे घटम पदके निषेध करनेसे घटकी पटसे व्यावृत्ति होती है) । परन्तु यह विवक्षित पदार्थ (घट) अपने स्वरूपको ही सिद्ध कर सकता है दूसरे पदार्थोंका निषेध नहीं कर सकता । स्वरूपके अस्तित्वको छोड़कर और कोई भी बोध नहीं है जिससे कि अन्य पदार्थोंके निषेधकी आवश्यकता हो । यदि विवक्षित पदार्थ दूसरे पदार्थोंके निषेध करनेमें भी समर्थ हो तो उसे आत्मस्वरूप से भिन्न तीनों लोकोंके भूत भविष्य वतमान पदार्थोंसे भी अपनी व्यावृत्ति करनी चाहिये । और जब तक तीनों लोकोंके भूत भविष्य और वतमान पदार्थोंका ज्ञान न हो उस समय तक इन पदार्थोंकी व्यावृत्ति नहीं की जा सकती । इसलिये एक विशेषके ज्ञान करनेमें तीनों लोकोंके समस्त पदार्थोंसे उसकी व्यावृत्ति करनेके लिये प्रमाणाको सज्ज होना पड़ेगा । यह न तो अनुभवसिद्ध है और न युक्तियुक्त ही सिद्ध है । तथा निषेधको ही व्यावृत्ति कहा गया है यह व्यावृत्ति अभाव रूप होनेसे तुच्छ है इसलिये आकाश-कुसुमकी तरह निष्कल योग्य नहीं है ।

तथा जिन पदार्थोंके दूसरे पदार्थोंकी व्यावृत्ति की जाती है वे पदार्थ सत् हैं, या असत् ? यदि असत् हैं, तो अथवा खरविषाणसे ही घटकी व्यावृत्ति की जाती चाहिये । यदि व्यावृत्ति-पदार्थोंको सत् मानने से फिर

विशेषव्यक्तिभेदा अनेका वा ? अनेका चेत् तस्या अपि विशेषत्वापत्तिः अनेकरूपत्वैक-
अविशेषत्वाद् विशेषाणाम् । ततश्च तस्या अपि विशेषत्वात्त्वबालुपपत्त्यावृत्त्या भावम् ।
अथानुसारेण च व्यङ्ग्यसौ विशेषाण्यमगाव एव स्यात् । तत्स्वरूपभूताया व्यावृत्तेः प्रतिषिद्धत्वात्
कदाचनपक्षताय । यका चेत् सामान्यमेव सन्नान्तरेण प्रतिपन्नं स्यात् । अनुवृत्तिप्रत्ययलक्षणान्व-
यिष्यताम् । किञ्च, अग्रे विशेषाः सामान्याद् मिमा अमिमा वा ? मिमाश्चद् मण्डूकजटा-
नाथलुकाराः । अभिमाश्चेत् तदेव तत्स्वरूपवत् । इति सामान्यैकात्वम् ॥

पर्यायनयान्वयिनस्तु भाषते । विविक्ता क्षणक्षयिणो विज्ञया एव परमाथ । ततो विज्ञानभूतस्य सामान्यस्याप्रतीयमानत्वात् । न हि गवादि-यक्त्यनुभवकाले वणसस्यानात्मक-
न्यस्तिकारमपहाय, अन्यत्किञ्चिदेकमनुयाचि प्रत्यक्षे प्रतिभासत । तादृशस्यानुभवामावात् ।
संज्ञा य पठन्ति—

“एतासु पञ्चस्रवमासनीषु प्रयक्षबोधे स्फुटमङ्गलीषु ।

साधारणं रूपमवेक्षत यः शृङ्ग शिरस्यामन ईक्षत स' ॥

यकाक्षरपरामर्शप्रत्ययस्तु स्वहेतुदत्तशक्तिभ्यो यक्तिभ्य एवोत्पद्यत । इति न तन सामान्य
साधनं न्याय्यम् ॥

किञ्च यदि सामान्य परिकल्प्यत तदेकमेक वा ? एकमपि सवगतमसर्वगत वा ? सर्वगतं चेत्, किं न व्यक्त्यन्तरालेषूपलभ्यते । सवगतैकत्वाभ्युपगमे च तस्य यथा गोत्व

ज्ञान पदार्थोंको सामान्य ही कहना चाहिये । तथा विशेषोंके द्वारा की हुई यावृत्ति सब विशेषोपम एक ही व्यावृत्ति होती है अथवा सबमें अलग-अलग ? यदि व्यावृत्ति अनेक ह तो यावृत्तिको भी विशेष मानना चाहिये क्योंकि अनेक रूपको ही विशेष कहत ह । अतएव व्यावृत्तिके विशेष सिद्ध हान पर यावृत्तिम भी व्यावृत्ति होगी चाहिये क्योंकि विशेषकी व्यावृत्तिके साथ अययानुपत्ति ह । तथा व्यावृत्तिम व्यावृत्ति भ्रमनेपर व्यावृत्ति व्यावृत्ति रूप सिद्ध नहीं हो सकती अतएव विशेषोका अभाव मानना होगा और इस प्रकारकी व्यावृत्ति प्रसिद्ध है । तथा एक व्यावृत्तिम अनेक व्यावृत्ति माननेसे अनवस्था दोष जाता ह । यदि सब विशेषोंमें एक ही व्यावृत्ति स्वीकार करो तो उसे सामान्य ही मानना चाहिये क्योंकि अनुवृत्ति ग्रन्थयसे विशेष नहीं जाता । तथा य विशेष सामान्यसे भिन्न हैं या अभिन्न ? विशेषोको सामान्यसे भिन्न मानना मनुष्यके जटाभारका ही अनुकरण करना है । यदि विशेष सामान्यसे अभिन्न है तो उन्ह सामान्य ही कहना होगा । अतएव सामान्य एकान्त बाद मानना ही उचित है ।

(२) पर्यायस्तिक नयको स्वीकार करने वाले बौद्ध भिन्न और क्षण-क्षणम नष्ट होनेवाले विशेष ही तत्त्व हैं क्योंकि विशेषको छोड़ कर सामान्य कोई अलग वस्तु नहीं है। गौको जानते समय हम गौके वृण आकार आदिके विशिष्ट ज्ञानको छोड़ कर गौका केवल सामान्य ज्ञान नहीं होता है। क्योंकि विशिष्ट ज्ञानको छोड़ कर किसी पदार्थका सामान्य ज्ञान हमारा अनुभवक बाह्य है। कहा भी है—

जो पुरुष प्रत्यक्षसे स्पष्ट अलग बलग दिखाई देनवालो पाँच सैंगलियम केवल सामान्य रूपको देखता है वह पुरुष अपम सिरपर सींग ही देखता है अतएव पदार्थोंके विशेष ज्ञानको छोड़ कर पदार्थोंका केवल सामान्य ज्ञान होना असम्भव है ।

तथा एकरूप ज्ञान अपने कारणासे उत्पन्न हानवाले व्यक्तियोंसे ही पन्न होता है । अतएव सामान्य की सिद्धि व्यायसगत नहीं ।

तथा सामान्य एक ? या अनेक ? यदि सामान्य एक है तो वह व्यापक है या अव्यापक ? यदि सामान्य व्यापक है तो वह दो व्यक्तियों (गौओं) के बीचम क्यों नहीं रहता ? तथा सामान्यको सर्वगत

सामान्य गोत्वकी कोटिकरोति, एवं किं न घटपटादिबन्धीरपि, अधिशेषात् । असर्वगत चेद् विशेषरूपापत्तिः अभ्युपगमभाषणम् ॥

अत्रानेक गोत्ववत्त्वघटत्वपटत्वादिवैदामिन्नत्वात् तर्हि विशेषा एव स्वीकृताः । अन्योन्यव्यापुत्तिहेतुत्वात् । न हि बहुगोत्वं तद्वत्त्वत्वेनैकमिति । अर्थक्रियाकारित्वं च वस्तुनो लक्षणम् । तच्च विशेषेष्वेव स्फुटं प्रतीयत । न हि सामान्येन काचित्चक्रिया क्रियते । तस्य निष्क्रियत्वम् । बाह्यदोहादिकास्वयक्रियासु विशयाणामेवोपयोगात् । तथैव सामान्यं विशेषेभ्यो भिन्नमभिन्नं वा ? भिन्नं चद् अवस्तु । विशेषविशेषेणाथक्रियाकारित्वाभावात् । अभिन्नं चेद् विशेषा एव, तत्स्वरूपवत् । इति विशेषैकान्तवादः ॥

नैगमनयानुगामिनस्त्वाह । स्वतन्त्रौ सामान्यविशयो । तथैव प्रमाणेन प्रतीतत्वात् । तथाहि । सामान्य विशेषवत्यन्तभिन्नौ विरुद्धधर्माध्यासितत्वात् । यावेव तावेव, यथा पाय पायकौ, तथा चैतौ, तस्मात् तथा । सामान्यं हि गोत्वादि सर्वगतम् । तद्विपरीताश्च श्वलक्षणा-
न्वादयो विशेषा । ततः कथमेवामैक्यं युक्तम् ॥

न सामान्यात् पृथग्विशेषस्योपलम्भ इति चेत् कथं तर्हि तस्योपलम्भ इति वाच्यम् । सामान्यव्याप्त्येति चेद् न तर्हि स विशेषोपलम्भः । सामान्यस्यापि तेन ग्रहणात् ततश्च तेन बोधेन विविक्तविशेषग्रहणामावात् तद्वाचकं ध्वनिं तत्साध्यं च यवहारं न प्रवर्तयेत् प्रमाता । न चैतदस्ति । विशेषाभिधानं यवहारयोः प्रवृत्तिदर्शनात् । तस्माद् विशेषमभिधायता स्वस्य च

और एक माननेपर जसे गोत्व सामान्य गोत्रोप रहता है वैसे ही वह घट पट आदिमें भी रहता चाहिये-
क्योंकि सामान्य एक है । यदि सामान्यको अव्यापक मानो तो वह विशेषरूप हो जायेगा और अन्वय-
मान्यताम बाधा उत्पन्न होमी ।

यदि कहो कि सामान्य गोत्व जवव घटत्व पटत्व आदिके भेदसे अनेक प्रकारका है तो इससे एक दूसरकी व्यावृत्ति करनेवाला विशेष हो सिद्ध होता है । क्योंकि गोत्व और अवत्वके भिन्न भिन्न होनेसे गोत्वकी अवत्वसे व्यावृत्ति होती है । तथा अर्थक्रियाकारित्व वस्तुका लक्षण है । यह लक्षण विशेषमें ही स्पष्ट घटता है क्योंकि सामान्य निष्क्रिय होनेसे अर्थक्रिया नहीं कर सकता । तथा बाह्य (जैवना) दोहन (दुहना) आदि अर्थक्रियाओंमें भी अवत्व गोत्व आदि सामान्य उपयोगी नहीं होते बल्कि जैवने दोहन आदिके समय विशेषरूप अश्व और गोसे ही हमारा प्रयोजन सिद्ध होता है । तथा वह सामान्य विशेषों से भिन्न है या अभिन्न ? यदि सामान्य विशेषोंसे भिन्न है तो सामान्य कोई पदार्थ हो नहीं उठरता क्योंकि विशेषसे भिन्न हो कर इसमें अर्थक्रिया नहीं हो सकती । यदि सामान्य विशयसे अभिन्न है तो उसे विशेष ही मानना चाहिये क्योंकि वह इसीका रूप है । अतएव विशेष एकान्तवाद मानना ही उचित है ।

(३) नैकम नय को स्वीकार करनेवाले न्याय वैज्ञानिक : सामान्य और विशेष स्वतन्त्र हैं क्योंकि प्रमाणके द्वारा वे ऐसे ही प्रतीत होत हैं । तथाहि सामान्य और विशेष अत्यन्त भिन्न हैं क्योंकि वे विरोधी धर्मोंसे युक्त हैं जो विरोधी धर्मोंसे युक्त होते हैं व अत्यन्त भिन्न होते हैं जैसे जल और अग्नि । ये सामान्य और विशेष विरोधी धर्मोंसे युक्त हैं अतः अत्यन्त भिन्न हैं । गोत्व आदि सामान्य सबव्यापक हैं और श्वलक्षणा आदि विशेष उसके विपरीत हैं अतएव दोनोंका एकत्व कैसे सम्भव है ?

यदि कहो कि सामान्यसे पृथक् रूप में विशेषका ज्ञान नहीं होता तो कहिये कि विशेषका ज्ञान किस कैसे होता है ? यदि कहो कि सामान्यसे व्याप्त विशेषका ज्ञान होता है तो इसका मतलब हुआ कि विशेषका ज्ञान नहीं होता क्योंकि वह सामान्यसे व्याप्त विशेषके ज्ञानसे सामान्यका भी ज्ञान होता है और इसलिये वह सामान्यसे व्याप्त विशेषके ज्ञानसे सामान्यके कारण भिन्न विशेषका ज्ञान न होनेके कारण प्रमाता, विशेषके कारणक ज्ञान सामान्यके द्वारा किसे प्राप्तकरा व्यक्तकर न कर सकेगा । किन्तु विशेष कारणक ज्ञान और विशेषके

[illegible]

अथैतत्प्रमाणत्रयमपि न ह्यमते शोदम् । प्रमाणबाधितत्वात् । सामान्यविशेषोभयात् ।
वस्तुनो निर्दिष्टानमनुभूयमानत्वात् । वस्तुनो हि लक्षणम् अर्थक्रियाकारित्वम् ।
तत्त्वज्ञानाभावे एषाविकलं कलयन्ति परीक्षका । तथाहि । यथा गौरियुक्ते सुरककुत्सा
स्वात्मकगुरुविषाणाद्यवयवसम्पन्नं वस्तुरूपं सर्वन्यक्त्यनुयायि प्रतीयते, तथा महिष्यादि
तद्वदतिरपि प्रतीयते ॥

यत्रापि च शब्दज्ञा गौरित्युच्यते तत्रापि यथा विशषप्रतिभास तथा गोत्वप्रतिभासोऽपि
 स्फुटः यव । शब्दोति केवलविशेषोच्चारणेऽपि अथात् प्रकरणाद् वा गोत्वमनुवर्तते । अपि
 च, शब्दत्वमपि नानारूपम्, तथा दशनात् । ततो वक्त्रा शब्दोक्त्युक्त क्रोडीकृतसकलशब्द
 सामान्यं विवक्षितगोचरिगतमेव शब्दव्यवस्थाप्यते । तदेवमाधालगोपाल प्रतीति
 मसिद्धेऽपि वस्तुन सामान्यविशेषात्मकत्वे तदुभयैकात्वात् प्रलापमात्रम् । न हि कचित्
 कदाचित् केनचित् सामान्यं विशषविनाकृतमनुभूयते, विशषा वा तद्विनाकृता । केवल

द्वारा किये जानेवाले व्यवहारका अभाव तो है नहीं क्योंकि विशेष शब्दकी और विशेषके द्वारा किये जानवाले व्यवहारकी प्रवृत्ति ऐसी जाती है। अतएव विशेषकी अभिलाषा करनेवालेको और विशेषसाम्य व्यवहारकी प्रवृत्ति करनेवालेको सामान्य ज्ञानसे भिन्न विशेषको जाननेवाले ज्ञानको स्वीकार करना चाहिए। इस प्रकार सामान्यके वाचक शब्दके स्थानमें विशेषके वाचक शब्दका और विशेषके वाचक शब्दके स्थानमें सामान्यके वाचक शब्दका प्रयोग करनेवालेको सामान्यके विषयमें ओ विशेषके ज्ञानसे भिन्न सामान्यके ज्ञानको स्वीकार करना चाहिए। अतएव सामान्यको जाननेवाले ज्ञान और विशेषको जाननेवाले ज्ञानमें पृथक् रूपसे प्रतिबिम्बित होनेके कारण सामान्य और विशेष दोनों ही एक दूसरेसे भिन्न सिद्ध होते हैं। अतएव पदार्थका सामान्य-विशेषात्मक रूप अस्तित्व नहीं होता। इसलिए स्वतन्त्र सामान्य और स्वतन्त्र विवेकवाद ही ठीक है।

जैन—(१) उक्त तीनों पक्ष प्रमाणसे बाधित होनेसे परीक्षाधी कसीटी पर ठीक नहीं उतरते । क्योंकि सामान्य-विशेष रूप पदार्थ ही निर्वाण रूपसे अनुभवमें आते हैं । वस्तुका लक्षण अपक्रिमाकारित्व है और यह लक्षण अनेकात्मवादमें ही ठीक ठीक घटित हो सकता है । गौके कहनेपर जिस प्रकार खुर ककुत् खात्ना पूछ सोंन आदि अवयवोंवाले भी पदार्थका स्वरूप सभी गो व्यक्तियोंमें पाया जाता है उसी प्रकार अनेक आदिकी व्यावृत्ति भी प्रतीय होती है । अतएव एकान्त सामान्यको न मान कर पदार्थोंको सामान्य विशय रूप ही मानना चाहिये ।

(२) जहाँ सबला गो कहा जाता है वहाँ जिस प्रकार विषयका ज्ञान होता है उसे प्रकार गोत्व सामान्यका ज्ञान भी स्पष्ट ही है। सबला केवल इस विशेषका उच्चारण करने पर भी अथवा प्रकरणकी दृष्टिसे गोत्व सामान्यकी अनुवृत्ति होती है (अर्थात् गोत्व सामान्यका ज्ञान होता है)। तथा सबलत्व भी अनेक प्रकारका होता है, क्योंकि वैसे देखनेमें आता है। अतएव वक्ताके द्वारा सबला कहा जानिए, अपनेमें सभी सबल-सामान्यका अन्तर्भाव करनेवाले विवर्जित गोव्यक्तिके विद्यमान रहनेवाले ही सबलत्वका निश्चय किया जाता है। इस प्रकार वस्तुका सामान्य विशेषात्मकत्व सभी बाल योपासकों अनुभूत-सिद्ध है फिर भी सामान्य ही सम्पूर्ण है विशेष नहीं और विशेष ही सम्पूर्ण है सामान्य नहीं इस प्रकारका ऐकान्तिक कथन प्रलापकाय है। विशेषहि युक्त किसे गये सामान्यका और सामान्यसे युक्त किसे गये विशेषों-

सामान्य और विशेष का अर्थ है कि सामान्य एक ही प्रकार के वस्तुओं के लिये प्रयुक्त होता है, जबकि विशेष किसी एक वस्तु के लिये प्रयुक्त होता है।

यदि च तदेकान्तपक्षोपनिपातिन प्रागुक्ता दोषास्तेऽप्यनेकान्तवादप्रचण्डमुद्गरप्रहार-
जर्जरितत्वाद् नोच्छ्वसितुमपि शमा । स्वतन्त्रसामान्यविशेषवादिनस्त्वेवं प्रतिज्ञेयाः ।
सामान्यं प्रतिव्यक्ति कथञ्चिद्भिन्नं, कथञ्चिद्भिन्नं, कथञ्चित् तदात्मकत्वाद्, विसदृशपरिणाम-
वत् । यद्येव हि कश्चिद् व्यक्तिरुपलभ्यमानाद् व्यक्त्यन्तराद् विशिष्टा विसदृशपरिणाम-
दर्शनाद्बहिष्कृते, तथा सदृशपरिणामात्मकसामान्यदर्शनात् समानेति । तेन समानो गौरवम्,
सोऽनेन समान इति प्रतीते । न चास्य 'व्यक्तिस्वरूपादभिन्नत्वात् सामान्यरूपताव्याघातः ।
यतो रूपादीनामपि व्यक्तिस्वरूपादभिन्नत्वमस्ति, न च तेषां गुणरूपताव्याघातः । कथञ्चिद्
व्यतिरेकस्तु रूपादीनामिव सदृशपरिणामस्थाप्यत्येव । पृथग्व्यपदेशाभिभावकत्वात् ॥

विशेषा अपि नैकान्तेन सामा यात् पृथग्भवितुमहन्ति । अतो यदि सामान्यं सर्वगर्ह-
सिद्ध भवेत् तदा तेषामसवगतत्वेन ततो विरुद्धधर्माभ्यास स्यात् । न च तस्य सत् सिद्धम् ।
प्रागुक्तयुक्त्या निराकृतत्वात् । सामान्यस्य विशेषाणां च कथञ्चित् परस्परव्यतिरेकेणैकानेक-
रूपतया व्यवस्थितत्वात् । विशेषेभ्योऽवतिरिक्तत्वाद्धि सामान्यमप्यनेकमिष्यते । सामान्यात्
तु विशेषाणामव्यतिरेकात्ऽप्येकरूपा इति ।

का कही पर किसी कालमें किसीके द्वारा अनुभव नहीं किया जाता । अज्ञानी पुरुष केवल दुर्नयसे प्रभावित
मतिके व्यामोहके कारण सामान्य और विशेष इन दोनोंमेंसे एकका अपलाप दूसरेकी सिद्धि करते हैं । यह
अन्वयजन्याय ही है ।

(३) क—सामान्य एकान्त और विशेष-एकान्त पक्षमें उपस्थित होन वाले पूर्वोक्त दोष भी अनेकान्त
वाद रूप प्रचण्ड मुद्गरके प्रहारसे जर्जरित होनके कारण ह्वास लेनेमें भी समय नहीं रह जाते । सामान्य
और विशेषको परस्पर भिन्न स्वतन्त्र पदार्थ मानने वालों (बलेशिक और नैयायिक) का भिन्नलिखित रूपसे
निराकरण करना चाहिये सामान्य प्रत्येक व्यक्तिसे कथञ्चित् भिन्न और कथञ्चित् अभिन्न है कथञ्चित् तदात्मक
होनेसे विसदृश परिणामकी तरह । (विसदृश परिणामका जिस प्रकार अपन परिणामाभिभूत प्रत्येक व्यक्तिके
साथ कथञ्चित् तादात्म्य होनसे वह प्रत्येक व्यक्तिके कथञ्चित् भिन्न और कथञ्चित् अभिन्न है उसी प्रकार सामान्यका
प्रत्येक व्यक्तिके साथ कथञ्चित् तादात्म्य होनेसे वह प्रत्येक व्यक्तिके कथञ्चित् भिन्न और कथञ्चित् अभिन्न
है) । जैसे किसी व्यक्तिका उपलभ्यमान अन्य व्यक्तिके विसदृश परिणाम दिखाई देता है उसी प्रकार वह
सदृश परिणामस्वरूप सामान्य दिखाई देनेसे उपलभ्यमान अन्य व्यक्तिके समान (सदृश परिणाम) होता
है क्योंकि यह गाय उस गायके समान है वह उसके समान है, इस प्रकारका ज्ञान होता है । व्यक्ति-
के स्वरूपसे अभिन्न होनेसे सामान्यकी सामान्यरूपतामें विरोध नहीं आता । क्योंकि रूप आदि अर्थ व्यक्ति
(विशेष) के स्वरूपसे अभिन्न होन पर भी (रूप आदिके घट आदिसे अभिन्न होने पर भी) उनकी गुण
रूपतामें विरोध नहीं आता । तथा जिस प्रकार सामान्य व्यक्तिके स्वरूपसे कथञ्चित् भिन्न होता है उसी
प्रकार सदृशपरिणाम व्यक्तिके स्वरूपसे कथञ्चित् भिन्न है क्योंकि व्यक्तिस्वरूप और सदृश परिणाम की संज्ञा
लक्षण, प्रयोजन आदि भिन्न भिन्न है ।

ख—इसी प्रकार विशेष भी एकान्त रूपसे सामान्यसे भिन्न होन शक्य नहीं है । क्योंकि यदि सामान्य
सर्वव्यापक सिद्ध हो गया तो विशेषके सर्वव्यापक न होनेके कारण उनमें सामान्यसे भिन्न चर्माका अन्वयसे
उपस्थित होगा । और सामान्यका सर्वव्यापकत्व सिद्ध नहीं है इसका हृदय पहले ही लक्षण कर जाते हैं ।

१ सामान्यविशेषाभिन्नत्वमपि कथञ्चित् तदात्मकत्वाद् व्यक्त्यन्तराद् विशिष्टा विसदृशपरिणाम-
दर्शनाद्बहिष्कृते, तथा सदृशपरिणामात्मकसामान्यदर्शनात् समानेति । तेन समानो गौरवम्,
सोऽनेन समान इति प्रतीते । न चास्य 'व्यक्तिस्वरूपादभिन्नत्वात् सामान्यरूपताव्याघातः ।
यतो रूपादीनामपि व्यक्तिस्वरूपादभिन्नत्वमस्ति, न च तेषां गुणरूपताव्याघातः । कथञ्चिद्
व्यतिरेकस्तु रूपादीनामिव सदृशपरिणामस्थाप्यत्येव । पृथग्व्यपदेशाभिभावकत्वात् ॥

यस्यैव सामान्यस्य सम्बन्धवर्णनात् सर्वत्र विज्ञेयम् । प्रमाणार्थेणात् तस्यैव
विद्विद्विद्वदधर्माध्यासितत्वम् । सदृशपरिणामरूपस्य विसदृशपरिमाणवत् कथञ्चित् प्रविशति
येषां । एवं चास्मिन् सामान्यविशेषयोः सर्वथाविरुद्धधर्माध्यासितत्वम् । कथञ्चिद्विरुद्धधर्मा
ध्यासितत्वं चेद् विवक्षितम् तदास्मत्कक्षाप्रवेशः । कथञ्चिद्विरुद्धधर्माध्यासस्य कथञ्चिद्भेदा
विनाभूतत्वात् । पाथ पावकदृष्टान्तोऽपि साध्यसाधनविकलः । तयोरपि कथञ्चिदेव विरुद्ध
धर्माध्यासितत्वेन भिन्नत्वेन च स्वीकरणात् । पयस्त्वपावकत्वादिना हि तयोर्विरुद्धधर्माध्यास
भेदः । इत्यत्रादिना पुनस्तद्वैपरीत्यमिति । तथा च कथं न सामान्यविशेषात्मकत्वं वस्तुनो
चदते इति । ततः सुष्ठूक्तं वाच्यमेकमनेकरूपम् इति ॥

एवं वाच्यकमपि शब्दाख्य इयामकम् सामान्यविशेषात्मकम् । सवशब्दव्यक्तिष्वनु
यायि शब्दत्वमेकम् । शास्त्रशार्ङ्गतीव्रमन्दोदात्तानुदात्तस्वरितादिविशेषभेदादनेकम् । शब्दस्य
हि सामान्यविशेषात्मकत्वं पौद्गलिकत्वाद् यत्तमेव । तथाहि । पौद्गलिक शब्द इति
चार्थत्वात्, रूपादिवत् ॥

अथवास्मत् पौद्गलिकत्वनिषेधाय स्पर्शश्रुयाश्रयत्वात् अतिनिबिडप्रदेशं प्रवेशनिगम
योरप्रतिपातात् पूर्वं पञ्चाशब्दयवानुपलब्धे सूक्ष्ममूतव्यान्तराप्रेरकत्वाद् गगनगुणत्वात्
चेति पञ्चहेतवो यौगैरुपन्यस्ता ते हेत्वाभासाः । तथाहि । शब्दपर्यायस्याश्रयो भाषावगणा

तथा सामान्य और विशेषका परस्पर कथचित् अमद होनेके कारण सामान्य विशेष एक रूपसे और अनक रूप
से व्यवस्थित हैं । विशेषोंसे भिन्न न होनेसे सामान्य भी अनक रूपसे प्रतिव्यक्तिके भेदरूपसे इष्ट ह और
सामान्यसे विशेषोंका भेद न होनेसे विशेष भी एक रूपसे इष्ट है ।

व्यक्तियोंमें पामा जान वाला सामान्य सप्रह नयका विवक्षासे एक रूप होता है । प्रमाणकी विवक्षा
(मुख्यता) से सामान्यका कथचित् विरुद्ध धर्माध्यासितत्व समझना चाहिये । जिस प्रकार विसदृश परिणाम
(परिणामाभिभूत) प्रत्येक व्यक्तिके कथचित् भिन्न होता है उसी प्रकार सदृश परिणाम रूप सामान्यका भी
प्रत्येक व्यक्तिके कथचित् भेद होता है । इस प्रकार सामान्य और विशेषका सवथा विरुद्ध धर्मोंसे युक्त होना
असिद्ध है । यदि सामान्य विशेषका कथचित् विरुद्ध धर्मोंसे युक्त होना प्रतिवादीको विवक्षित हो तो यह हमारे
ही मतकी स्वीकृति होगी । क्योंकि कथचित् विरुद्ध धर्मोंसे युक्त होना कथचित् भेदके साथ अविनाभाव रूप
होता है । तथा जल और अग्निका वृष्टा त भी साध्यविकल (साध्य न रहनेवाला) और साधन विकल
(साधनमें न रहनेवाला) है । क्योंकि उन दोनोंको भी हमन कथचित् विरुद्ध धर्माध्यासित और कथचित्
भिन्न रूपसे स्वीकार किया है । जलत्व और अग्नित्व आदिसे दोनों विरुद्ध धर्मोंसे युक्त हैं और दोनोंम भेदका
सङ्काप है । तथा द्रव्यत्व आदिकी अपेक्षा दोनों विरुद्ध धर्मोंसे युक्त नहीं हैं और उनम भेद भी नहीं है ।
इस प्रकार वस्तुका सामान्य विशेषात्मकत्व कैसे नहीं सिद्ध होता ? अतएव हमन जो कहा है कि
वाच्य एक और अनक दोनों रूप हैं हमारा यह कथन बिलकुल ठीक है ।

इस प्रकार शब्दसक वाचक भी सामान्य विशेष दोनोंसे युक्त है । सभी शब्दरूप व्यक्तियोंम
अभिहित होने वाला शब्दत्व (सामान्य) एक रूप है और वह शब्द न शब्द धनुष तीर मन्द उदात्त अनुदात्त
स्वरित आदिके शब्दभेदसे अनेक रूप है । तथा शब्द पौद्गलिक होनेसे सामान्य और विशेष दोनों रूप हैं ।
तथाहि 'शब्द पौद्गलिक है क्योंकि रूप आदिकी तरह इन्द्रियका निबध है ।

कथं पुरुषको कथित नहीं है इसका निषेध करनेके लिए नपुंसकको और विशेषिकोंने जो
निन्दितकिये हेतु उपरिक्त किये हैं वे हेत्वाभास हैं (१) क्योंकि सूत्र परार्थ उसका वाच्य है,

न पुनरावृत्तिः । तत्र च स्वर्गो निर्णीयत एव । यथा शब्दाभ्यः स्वशब्दात्, अनुवातप्रतिवात
योर्निष्कृष्टविकटसरोरिषोपलम्बमानानुपलम्बमानेन्द्रिबाधत्वात् तथाविधगन्धाधारद्रव्यपर
माणुत्वात् । इति असिद्धः प्रथमः । द्वितीयस्तु गन्धद्रव्येण व्यभिचारादनैकान्तिकः । सर्वमज्ञ-
जात्यकस्तूरिकादि गन्धद्रव्यं हि पिहितद्वारापवरकस्यान्तर्विशति बहिश्च निर्याति, न चापीदृश-
लिकम् । अथ तत्र सूक्ष्मर-प्रसंभवाद् नातिनिषिद्धत्वम्, अतस्तत्र तत्प्रवेशनिष्क्रमौ । कथं
मन्यथोद्घातितद्वारासंस्थायामिव न तदेकार्णवत्वम् । सर्वथा नीरन्ध्र तु प्रदेश न तयोः
संभव इति चेत् तर्हि शब्देऽप्येतत्समानम् इयसिद्धो हेतुः । तृतीयस्तु तद्विज्ञातोत्कादिभिर
नैकान्तिकः । चतुर्थोऽपि तथैव । गन्धद्रव्यविशेषसूक्ष्मरजोधूमादिभिर्यभिचारात् । न हि
गन्धद्रव्यादिकमपि नासायां निविशमानं तद्विवरद्वारदेशोद्विभक्तश्रुप्रेरकं दृश्यते । पञ्चमं पुन
असिद्धः । तथाहि । न गगनगुणं शब्दः अस्मदादिप्रत्यक्षत्वाद् रूपादिबन्तः । इति सिद्धः
पौद्गलिकत्वात् सामान्यविशेषात्मकः शब्द इति ॥

(२) अत्यन्त सघन प्रदेशं प्रवेश करते और निकलते हुए नहीं रुकता है (३) शब्दके पव और परवात
उसके अवयव नहीं दिखाई देते (४) वह सूक्ष्म मूल द्रव्योका प्ररक नहीं है तथा (५) शब्द आकाशका
गुण है । (१) उक्त हेतुओंमें प्रथम हेतु असिद्ध है । क्योंकि शब्द पर्यायका आश्रय भाषावर्णना
है (सजातीय वस्तुओंके समुदायको वगणा कहते हैं जिन पौद्गल वगणाओंसे शब्द बनते हैं
उन्हें भाषावगणा कहते हैं) आकाश नहीं । तथा शब्दका आश्रय यह भाषावगणा स्पष्ट गुणसे निर्णीत
किया जाता है । जैसे शब्दका आश्रय भाषावगणा स्पष्टसे युक्त है क्योंकि जिस प्रकार गन्धके आश्रित द्रव्य
परमाणु इन्द्रिय (घ्राणन्द्रिय) का विषय होनेसे वायुके अनुकूल होनेपर दूर खंड हुए मनुष्यके पास पहुँच
जात है और वायुके प्रतिकूल होनेपर पास बैठे हुए मनुष्य तक भी नहीं पहुँचते उसी प्रकार शब्दके आश्रित
द्रव्यपरमाणु भी इन्द्रिय (कणन्द्रिय) का विषय होनेसे वायुके अनुकूल होनेपर दूर देश में खंडे हुए श्रोताके
पास तक पहुँचते हैं और वायुके प्रतिकूल होनेसे समीप में बैठे हुए श्रोताके पास तक भी नहीं पहुँचते । अतएव
जैसे गन्ध इन्द्रियका विषय होनेसे पौद्गलिक है वैसे ही शब्द भी इन्द्रियका विषय होनेसे पौद्गलिक है । इसलिए
वशेषिकोका प्रथम हेतु असिद्ध है । (२) दूसरे हेतु में गन्ध द्रव्यरूप विषयमें रहनेके कारण गन्ध द्रव्यसे व्यभि-
चार आता है इसलिए यह हेतु अनैकान्तिक है । वर्तनशील उत्कृष्ट कस्तूरिका आदि गन्ध द्रव्य बन्द द्वारवाले
मकानमें प्रवेश करते और निकलते हुए नहीं रुकते फिर भी पौद्गलिक है । शका—बन्द द्वारवाले मकानमें सूक्ष्म
र-ध्रोंका सञ्चार होनेसे उसमें अत्यन्त सघनता नहीं होती अतः उस मकानमें गन्ध द्रव्यका प्रवेश होता है और
उसमेंसे वह बाहर निकलता है । अन्यथा जिसका द्वार खुला हुआ है ऐसे मकानमें जिस प्रकार गन्ध द्रव्य अखण्ड
प्रवाह रूपमें प्रवेश करता है और उसमेंसे बाहर निकलता है उसी प्रकार उस मकानमें सूक्ष्म र-ध्रोंका अभाव
होनेपर गन्ध द्रव्य अखण्ड प्रवाहके रूपसे क्यों नहीं प्रवेश करता और बाहर निकल जाता ? सवथा रन्ध्र रहित
प्रदेशमें गन्ध द्रव्यका निगम और प्रवेश संभव नहीं । समाधान—यह ठीक नहीं । क्योंकि शब्दके
भी विषयमें भी यही संभव है अतएव दूसरा हेतु भी असिद्ध है । (३) तीसरा हेतु विद्युत् और उत्कापात
आदिके व्यभिचारो है । क्योंकि विद्युत् आदिके अवयव विद्युत्के पहल और पीछे नहीं पाये जाते फिर भी
विद्युत् आदि पौद्गलिक माने जाते हैं । (४) इसी तरह बीजा हेतु भी व्यभिचारो है क्योंकि विविध गन्ध
द्रव्य सूक्ष्म रज व घम आदिके साथ उसका व्यभिचार है—विषयभूत गन्धद्रव्य रज और धूल आदिमें वह
रहता है । नासिकामें प्रवेश करनेवाला गन्ध द्रव्य आदि भी नासिकाके विवरद्वारमें फटी हुई झलकाके प्रेरक
वह नहीं देखा जाता । तथा (५) पाँचवाँ हेतु असिद्ध है । शब्द आकाशका गुण नहीं है क्योंकि वह रूपादिकी
तरह हृत्पायी इन्द्रियोंके प्रत्यक्ष है । इसलिए पौद्गलिक होनेसे शब्दको सामान्य और विशेष रूप ही
मानना चाहिए ।

अत्रापि नित्यशब्दवादिर्मत शब्दैकवैकान्त, अनित्यशब्दवाद्यभिमत शब्दानेकत्वे काल्पनिकं प्रागुद्दिष्टविशेषा प्रतिज्ञेयम् । अथवा वाच्यस्य घटादेरर्थस्य सामान्यविशेषात्मकत्वे संज्ञाचकस्य ध्वनेरपि तत्त्वम् । शब्दार्थयो कथञ्चित् तादात्म्याभ्युपगमात् । यदाहुर्मन्त्रवाहु स्वामिपादा.—

“अभिहाण अभिहेयाउ होइ भिण्ण अभिण्ण च ।

सुरअग्निमोयगुञ्जारणम्मि अम्हा उ वयणसवणाण ॥ १ ॥

तथा आत्माके अपौद्गलिक न होनेपर भी उसका सामान्य विशेष रूप ब निर्बिबाद रूपसे अनुभवमें नहीं आता—ऐसा नहीं कहना चाहिए । क्योंकि जिस प्रकार अग्निमें तपाया हुआ सूईओंका समूह बनते फूटा जानेपर अविभागी एक पिण्डरूप बन जाता है उसी प्रकार प्रत्येक प्रदेशकी अपेक्षा अनन्तानन्त कम पर अणुओंके साथ संश्लिष्ट एकीभावको प्राप्त ससारी आत्माको कथञ्चित् पौद्गलिक स्वीकार किया गया है । यद्यपि स्वाज्ञादको माननेवालोंके मतमें पौद्गलिक और अपौद्गलिक सभी वस्तु सामान्य विशेष रूप हैं फिर भी अल्पज्ञानी धम जबम आकाश काल इन अपौद्गलिक पदार्थोंके सामान्य विशेषत्वको नहीं समझ सकते शब्द आदि पौद्गलिक पदार्थोंमें सामान्य विशेषत्वको अच्छी तरह समझ सकते हैं । अतएव यहाँ शब्दका पौद्गलिक प्रस्तुत न होनेपर भी उसके सामान्य विशेष रूप सिद्ध करनेके लिये पुद्गलको पर्याय बताया गया है ।

नित्य शब्दवादी भीमासकोंके मतके अनुसार शब्द सबथा एक है और अनित्य शब्दवादी बौद्धोंके अनुसार शब्द सबथा अनक ह—इन दोनों मतोंका उक्त पद्धतिसे लक्षण करना चाहिये । अथवा वाच्य घटादि के सामान्य विशेष रूप सिद्ध होनेपर वाचक शब्दोंको भी सामान्य विशेष मानना चाहिये । क्योंकि शब्द (वाचक) और अर्थ (वाच्य) का कथञ्चित् तादात्म्य सम्बन्ध माना गया है । भद्रबाहु स्वामीने भी कहा है—

वाचक वाच्यसे भिन्न भी है और अभिन्न भी है । धुर (छरा) अग्नि और मोदक शब्दोंका उच्चारण करते समय बोलनवालोंके मस और सुननवालोंके कान धुर से नहीं छिदते अग्नि से नहीं

१—नायमेकान्त अमतिरेवात्येति । कर्मबन्धपर्यायापेक्षया तदावेक्षात्स्यामर्त । यथेवं कर्मबन्धावशा त्वैकत्वे सत्यविवेके प्राप्नोति । नष्ट दोष । बन्ध प्रत्यकत्वे सत्यपि लक्षणभेदादस्य नानात्वमवसीयते । अर्थात्—

वर्ष पटि श्रुतं कर्मबन्धो ह्यहं तस्य यागर्त । तस्मात् समुत्तिभाबो योग्यो होइ जीवस्त ॥

अर्थात्—बन्ध प्रत्येकत्वे लक्षणत्वं भवति तस्य नानात्व । तस्मात् कर्मविभाब अनेकान्तं भवति जीवस्य ॥

सुधीषिण्डो पु ६८

अभिधेयौ तत्रि दाहो न पूरणं तेन भिन्नं तु ।

अन्धा य मोक्षमुच्चारणमिह तस्यैव पदार्थो हीह ॥ २ ॥

न च दाहो स अस्त्ये तेन अभिधेयं वदत्याद्यो ।”

एतेन—“विकल्पयोनय” शब्दा विकल्पा शब्दयोनय
कायकारणता तेषां नार्थः शब्दाः स्पृशन्त्यपि ॥

इति प्रत्युक्तम् । अर्थाभिधानप्रत्ययानुव्यवस्थानामभेदाः^१ इति वचनात् । शब्दस्य ह्यतदेव
तत्त्व यदभिधेयं याथास्त्येनासौ प्रतिपादयति । स च तत् तथाप्रतिपादयन् वाच्यस्वरूपपरि-
णामपरिणत एव वक्तुं शक्यः नान्यथा अतिप्रसङ्गात् । घटाभिधानकाले पटाभिधानस्त्वापि
प्राप्तेरिति ।

अथवा भङ्ग्यन्तरेण सकलं काव्यमिदं याख्यायते । वाच्यं वस्तु घटादिकम् । एका
मकमेव एकस्वरूपमपि सत् अनेकम् अनेकस्वरूपम् । अयमर्थः । प्रमाता तावत् प्रमेयस्वरूपं
लक्षणेन निश्चिनोति । तत्र सजातीयविजातीयव्यवच्छेदादा मलाम् लभते । यथा घटस्य सजा-
तीया मृ-मयपदाद्या विजातीयाश्च पटादयः । तेषां व्यवच्छेदस्तल्लक्षणम् । प्रथुवृध्नोदराद्या

जलते और मोदक से नहीं भर आते अतएव वाचकसे वाच्य भिन्न है । तथा मोदक शब्दसे मोदकका ही
ज्ञान होता है अग्निका नहीं इसलिये वाचक (शब्द) और वाच्य (अर्थ) अभिन्न हैं ।

इस कथनसे—

विकल्पने शब्द उत्पन्न होते हैं और शब्दसे विकल्प उत्पन्न होते हैं अतएव शब्द और विकल्प दोनों
न काय कारण सबध हैं परन्तु शब्द अपन अर्थसे भिन्न है (अतएव दोनों एक दूसरेसे भिन्न हैं) । —

यह कथन भी खडित हो जाता है । क्योंकि अर्थ अभिधान और प्रत्यय ये पर्यायवाची शब्द हैं ऐश्वर्य
कहा गया है । जब शब्द वाच्यार्थका यथावत्प्रतिपादन करता है तब वाच्यार्थका यथावत्प्रतिपादन
करना ही शब्दका स्वरूप है । वाच्यार्थका यथावत्प्रतिपादन करनेवाले शब्दका वाच्यका स्वरूप जिसमें
अन्तर्निहित है उसे अपन परिणामके स्वरूपसे परिणत होनपर ही उच्चारण करना शक्य है (जैसे घटके यथावत्
स्वरूपका प्रतिपादन करनेवाला शब्द वाच्यभूत घटके स्वरूपका ज्ञान होनके अनन्तर वाच्यके स्वरूपसे युक्त
अपने घट स्वरूप शब्दके परिणामरूपसे परिणत होनपर ही घट शब्दका उच्चारण शक्य है) अन्यथा नहीं ।
क्योंकि घट शब्दके उच्चारण कालमें पट आदि शब्दोंका उच्चारण होनसे अतिप्रसंग उपस्थित होता है ।

अथवा दूसरी तरहसे श्लोकका अर्थ किया जा सकता है । वाच्य घट आदि एक रूप होकर भी
अनेक रूप हैं । भाव यह है कि प्रमाता प्रमेयभूत पदार्थके स्वरूपका उसके लक्षण द्वारा उसका निश्चय करता
है । सजातीय और विजातीय पदार्थोंका व्यवच्छेद करनेसे लक्षण अस्तित्वको प्राप्त करता है । उदाहरणके
लिए मिट्टीसे बने पदार्थ घटके सजातीय और पद आदि पदार्थ विजातीय होते हैं । इन सजातीय और विजा-

१ छाया—अभिधानमभिधेयाद् भवति भिन्नमभिधेयं ।

क्षुराग्निमोदकोच्चारणे यस्मात् तु वदनमवगम्यो ॥

नापि च्छेदो नापि दाहो न पूरणं तेन भिन्नं तु ।

यस्माच्च मोदकोच्चारणे तत्रैव प्रत्ययो भवति ॥

न च भवति अग्न्याच्च तैमाजिनिर्गम्यत्वात् ।

२ दाहः पृथुवृध्नोदराकारोऽपि घट इति व्यपदिश्यते । तदावकमभिधानं घट इति । तद्विज्ञानरूप
प्रत्ययोऽपि घट इति । तदा च शब्दके वदारी भवति । किमिदं पुरो बुध्यते घटः । किमसौ वक्ति घटः । किमस्य
वैशिष्ट्यं स्फुरति घटः ।

कम्बुग्रीवो जलधारणाहरणादिक्रियासमयः पदार्थविज्ञेयो घट इत्युच्यते । तेषां च सजातीयविजातीयानां स्वरूपं तत्र बुद्ध्या आरोप्य व्यवच्छिद्यते । अन्यथा प्रतिनियततत्त्वरूपपरिच्छेदात्पपत् । सवभावानां हि भावाभावात्मकं स्वरूपम् । एकान्तभावात्मकत्वे वस्तुनो वैध्वरूप्यं स्यात् । एकान्ताभावात्मकत्वे च नि स्वभावता स्यात् । तस्मात् स्वरूपेण सत्त्वात् पररूपेण चासत्त्वात् भावाभावात्मकं वस्तु । यदाह—

सबमस्ति स्वरूपेण पररूपेण नास्ति च ।

अन्यथा सर्वसत्त्वं स्यात् स्वरूपस्याप्यसंभव ॥

सर्वचैकस्मिन् घटे सर्वेषां घटव्यतिरिक्तपदार्थानामभावरूपेण वृत्तान्तेकात्मकत्वं घटस्य सूच्यमात्रम् । एवं चैकस्मिन्नर्थे ज्ञाते सर्वेषामर्थानां ज्ञानम् । सवपदाथपरिच्छेदमन्तरेण तन्निषेधात्मन एकस्य वस्तुनो विविक्ततया परिच्छेदासंभवात् । आगमोऽप्येवमेव व्यवस्थित —

जि एग जाणइ से सब्ब जाणइ ।

जे सब जाणइ से एग जाणइ ॥'

तथा— एको भाव सवथा येन दृष्ट

सर्वे भावा सवथा तेन उष्ठा ।

सर्वे भावा सवथा येन दृष्टा

एको भाव सवथा तेन दृष्टः ॥

तीव्र पदार्थोका व्यवच्छेद ही घटका लक्षण ह । सजातीय और विजातीय पदार्थोंकी यावृत्ति हो जानपर ही बड़े मोटे उबरवाले शंखकी ग्रीवाके सदृश ग्रीवावाले और जलके रखने और लान आदि क्रियाम समय विशिष्ट पदार्थ घट कहा जाता है । इन मृत्तिकोपादानक परिणाम होनेसे सजातीय और पटादिरूप विजातीय पदार्थोंके स्वरूपको बुद्धि द्वारा घटमें आरोपित कर उसका व्यवच्छेद किया जाता है क्योंकि यदि घटका ज्ञान करते समय सजातीय और विजातीय पदार्थोंकी यावृत्ति न की जाय तो घटके निश्चित रूपका ज्ञान नहीं हो सकता । समस्त पदाथ भाव और अभाव रूप होते हैं । पदार्थको यदि एकान्तरूपसे स्वचतुष्टयकी अपेक्षा अस्तित्वरूप ही माना जाये—परचतुष्टयकी अपेक्षा नास्तिरूप न माना जाये—तो पदाथ परचतुष्टयकी अपेक्षासे भी अस्तित्वरूप हो जानेसे अनेक रूप हो जावेगा । यदि उसे एकान्तरूपसे अभावात्मक माना जाय—स्वरूप चतुष्टय और पररूप चतुष्टयकी अपेक्षासे भी नास्तिरूप माना जाय—तो वह स्वभावशय हो जावेगा । अत एव प्रत्येक पदाथ स्वरूपकी अपेक्षा सत और पररूपकी अपेक्षा असत होनेके कारण भाव अभाव रूप है । कहा भी है—

सभी पदार्थ स्वरूपकी दृष्टिसे विद्यमान हैं पररूपकी दृष्टिसे विद्यमान नहीं ह । यदि पदाथ स्वरूपसे अस्तित्वरूप और पररूपसे नास्तिरूप न हो—प्रत्येक पदार्थम स्वरूपका अभाव और पररूपका सङ्भाव माना जाये—तो सभी पदाथ सत मात्र रूपसे एक हो जायेंगे और पदार्थोंके स्वरूपका अस्तित्व नहीं रह जायेगा ।

इससे एक घटम घटभिन्न सभी पदार्थोंकी अभावरूपसे विद्यमानता होनेसे घटका अनेकात्मकत्व (अस्तिनास्तिरूपत्वादि) सुसिद्ध किया जा सकता है । इस प्रकार एक पदार्थके जाननेसे सब पदार्थोंका ज्ञान होता है क्योंकि सम्पूर्ण पदार्थोंके बिना जाने सब पदाथ निषधयुक्त एक पदाथको अन्य सभी पदार्थोंसे निम्न रूपसे जानना असंभव हो जाता है । आगमम भी कहा है—

जो एकको जानता है वह सबको जानता ह जो सबको जानता है वह एकको जानता है ।

तथा—

‘जिसने एक पदार्थको सम्पूर्ण रीतिसे जान लिया है उसने सब पदार्थोंको सब प्रकारसे जान लिया है । जिसने सब पदार्थोंको सब प्रकारसे जान लिया है उसने एक पदार्थको सब प्रकारसे जान लिया है ।’

ये तु सौमनाः परासत्त्वं वाङ्गीकुर्वन्ते, तेषां घटादेः सर्वात्मकत्वप्रसङ्गः । तथाहि । यथा घटस्य स्वरूपविना सत्त्वं, तथा यदि पररूपविनापि स्यात् तथा च सति स्वरूपादिसत्त्ववत् पररूपादिसत्त्वप्रसङ्गः कथं न सर्वात्मकत्वं भवेत् । परासत्त्वेन तु प्रतिनियतोऽसौ सिद्धयति । अथ न नाम नास्ति परासत्त्वं किन्तु स्वसत्त्वमेव तदिति चेद् अहो वैदग्ध्यम् । न खलु वदेव सत्त्वं तदेवासत्त्वं भवितुमर्हति । विधिप्रतिषेधरूपतया विरुद्धधर्माभ्यासेनानयोरैक्यायोगात् । अथ बुध्मत्पक्षेऽप्येवं विरोधस्तदस्य एवेति चेद् अहो बाष्पादता देवानांप्रियस्य । न हि वयं येनैव प्रकारेण सत्त्वं, तेनैवासत्त्वं येनैव चासत्त्वं तेनैव सत्त्वमभ्युपेयम् । किन्तु स्वरूपद्रव्यक्षेत्रकालभावैस्त्वसत्त्वम् । तदा क्व विरोधावकाशः ॥

यौगास्तु प्रगल्भते सवथा पृथग्भूतपरस्पराभावाभ्युपगममात्रेणैव पदार्थप्रतिनियत सिद्ध किं तेषामसत्त्वात्मकवकल्पनया इति । तदसत् । यदा हि पटाद्यभावरूपो घटो न भवति तदा घट पटादिरेव स्यात् । यथा च घटाभावाद् भिन्नत्वाद् घटस्य घटरूपता तथा पटादेरपि स्यात् घटाभावाद् भिन्नत्वादेव । इत्यल विस्तरेण ।

जो बौद्ध पररूप चतुष्टयकी अपेक्षासं नास्ति वकी स्वीकार नहीं करते उनके मतमें घटादिकी (घटादि भिन्न) सबपदार्थात्मक माननेका प्रसंग उपस्थित हो जाता है । कहनेका तात्पर्य यह है कि जिस प्रकार स्व चतुष्टयकी अपेक्षासे घटका अस्तित्व होता है उसी प्रकार परचतुष्टयकी अपेक्षासे भी यदि घटका अस्तित्व स्वीकार किया जाये तो ऐसी स्थितिम जिस प्रकार स्वरूप चतुष्टयकी अपेक्षासे (घटादिका) अस्तित्व होता है उसी प्रकार परचतुष्टयकी अपेक्षा भी (घटादिका) अस्तित्व स्वीकार करनेका प्रसंग उपस्थित हो जानेसे घटका सबपदार्थरूपत्व कैसे सिद्ध होगा ? अतएव परचतुष्टयकी अपेक्षासे घटके नास्तित्वरूप माननेसे ही निश्चितरूपसे उसकी सिद्धि होती है । यदि कहो कि परचतुष्टयकी अपेक्षासे घटका नास्तित्व सिद्ध नहीं होता ऐसी बात नहीं है किन्तु स्वचतुष्टयकी अपेक्षासे घटका अस्तित्व ही परचतुष्टयकी अपेक्षासे नास्तित्व है —तो यह महान पाठ्य है । वस्तुतः जो अस्तित्व है वही नास्तित्वरूप नहीं हो सकता । क्योंकि विधि प्रतिषेधरूप विरुद्धधर्माभ्यासित होनेके कारण सत्त्व और असत्त्वकी एकत्वता घटित नहीं होती । यदि कहो कि जैन लोग भी एक ही जगह विधि और प्रतिषेध मानते हैं तो यह कथन मूर्खजनोंकी वाचालता ही है । क्योंकि हम लोग (जैन) जिस प्रकारसे अस्तित्व मानते हैं उसी प्रकारसे नास्तित्व नहीं मानते तथा जिस प्रकारसे नास्तित्व मानते हैं उसी प्रकारसे अस्तित्व नहीं मानते । हमारी मान्यता है कि प्रत्येक वस्तु अपने रूप द्रव्य क्षेत्र काल और भावकी अपेक्षा सत है और पर रूप द्रव्य क्षेत्र काल और भावकी अपेक्षा असत् है अतएव हमारे मतमें विरोधके लिए कोई स्थान नहीं है ।

वैशेषिक—पदार्थका ज्ञान प्राप्त करनेके लिए पदार्थसे भिन्न अन्योन्याभाव माननेसे काम चल जाता है इसलिये पदार्थोंकी अभावात्मक माननेकी आवश्यकता नहीं है । जैन—यह ठीक नहीं । क्योंकि यदि पदार्थोंकी पररूपसे अभावात्मक नहीं मानें तो घट आदिके अभावकी घट नहीं कह सकते अतएव घटको पट रूप मानना चाहिये । क्योंकि जैसे घटाभावसे भिन्न होनेके कारण घटकी घट कहते हैं वैसे ही घटके घटाभावसे भिन्न होनेके कारण घटकी भी घट मानना चाहिये । भाव यह है कि वैशेषिक लोग अन्योन्याभावकी पदार्थकी स्थितिमें कारण मानते हैं । यह अन्योन्याभाव स्वयं पदार्थसे जुड़ा होता है । वैशेषिकोंके अनुसार जहाँ घटका अभाव नहीं होता वहाँ घटका निश्चय होता है । परन्तु यह मान्यता ठीक नहीं क्योंकि वस्त्र आदि भी घटके अभाव रूप नहीं हैं इसलिये वस्त्र आदिके घटके अभावसे भिन्न होनेपर वस्त्र आदिमें भी घटका ज्ञान होना चाहिये । जैनसिद्धांतके अनुसार घटकी घटके अतिरिक्त कभी कभी कभी अभाव रूप स्वीकार किया है इसलिये घटके वस्त्र आदिके भी अभाव स्वरूप होनेसे घटमें वस्त्रका ज्ञान नहीं हो सकता ।

यथा वाचकमपि शब्दरूपं इत्यात्मकम् । एकात्मकमपि सन्नेकमित्यर्थः । अर्थोक्त्यायेन
 अर्थोक्त्यायेन आत्म्यात्मकत्वात् । अथवा एकविषयस्यापि वाचकस्यानेकविषयत्वोपपत्तः । यथा
 चित्तशब्दः संकेतवशात् प्रयुक्तोपराधाकारवति पदार्थे प्रवर्तते वाचकतया तथा देश-
 कालादौपेक्षया उद्देशादेव पदार्थान्तरेष्वपि तथा वर्तमान केन वायते । भवन्ति हि वक्तारो
 अस्मिन् शरीरं अस्ति घट इति । संकेतानां पुरुषेच्छाधीनतयाऽनियतत्वात् । यथा चौरशब्दोऽ-
 न्यत्र सत्कारे सहोऽपि दाक्षिण्यात्यानामोदने प्रसिद्धः । यथा च कुमारशब्दः पूर्वदेशे आश्विनमासे
 कृष्णः । एवं ककटीशब्दादयोऽपि तत्तद्देशापेक्षया योन्यादिवाचका ज्ञया । कालापेक्षया पुनर्यथा
 कालानां प्रत्यक्षित्वविधौ धृतिश्रद्धासंहननोदिमति प्राचीनकाले षड्गुरुशब्देन शतमशीत्यधिक-
 गुणवर्तमानास्तुल्यते स्म, सांप्रतकाले तु तद्विपरीते तेनैव षड्गुरुशब्देन उपवासत्रयमेव सङ्कृत्यते
 अस्मिन्समयबहारानुसारात् । शास्त्रापेक्षया तु यथा पुराणेषु द्वादशीशब्देनकादशी । त्रिपुराणवे-
 च अलिशब्देन मदिराभिषक्तम् च मैथुनशब्देन मधुसर्पिषोप्रहणम् इत्यादि ।

न चैव सङ्केतस्यैवार्थप्रत्यायने प्राधान्यम् । स्वाभाविकसामर्थ्यसाचिख्यादेव तत्र तस्य
 प्रवृत्तः । सबंशब्दानां सर्वार्थप्रत्यायनशक्तियुक्तत्वात् । यत्र च देशकालादौ यदथप्रतिपान्नशक्ति
 सहकारी संकेतस्तत्र तमर्थं प्रतिपादयति । तथा च निर्जितदुजयपरप्रबान् श्रीवेवसूरिपावा —
 स्वाभाविकसामर्थ्यसमयाभ्यामथबोधनिबन्धन शब्दः । अत्र शक्तिपदार्थसमर्थन प्रथान्त
 रौचसेयम् । अतोऽन्यथेयादि उत्तरार्द्धं पूर्ववत् । प्रतिभाप्रमावस्तु तेषां सदसदेकांते वाच्य
 स्य अतिनियताथविषयत्वे च वाचकस्य उक्तयुक्त्या दोषसद्भावाद् व्यवहारानुपपत्तः । तदय
 संसुवायार्थः । सामान्यविशेषात्मकस्य भावाभावात्मकस्य च वस्तुन सामान्यविशेषात्मको

वाच्यकी तरह वाचक भी एक होकर भी अनेक है । जैसे अथ भाव और अभाव रूप ह वैसे ही शब्द
 भी भाव और अभाव दोनों रूप है । अथवा एक विषयका वाचक शब्द अनेक विषयोका वाचक हो सकता ह
 अस्मिन् भी शब्द भाव और अभाव रूप है । जैसे बड़े और मोटे उदरवाले पदाथम घट शब्दका व्यवहार होता
 है उसी प्रकार देश काल आदिकी अपेक्षा उसी कारण अथ पदार्थोंमें भी उसकी विद्यमानता कौन रोक सकता
 है । योगी लोग शरीरको ही घट कहते हैं । चौर शब्दका साधारण अर्थ चोर होता है परन्तु दक्षिण जैसे
 देशमें चौर शब्दका अर्थ बाबल होता है कुमार शब्दका सामान्यसे युवराज अर्थ होनेपर भी पूव देशम इसका
 अर्थ आश्विन मास किया जाता है ककटी शब्दका प्रसिद्ध अर्थ ककबी होनेपर भी कहीं-कहीं इसका अर्थ
 बोकि किया जाता है । तथा जीतकल्पव्यवहार अनुसार प्रायश्चित्त विधिमें धृति श्रद्धा और सहनमवाले
 अस्मिन् समयमें षड्गुरु शब्दका अर्थ एकसौ अस्सी उपवास किया जाता था परन्तु आजकल षड्गुरुका अर्थ
 केवल तीन उपवास किया जाता है । पुराणोंमें उपवासके नियमोंका वणन करत समय द्वादशीका अर्थ एकादशी
 किया जाता है । त्रिपुराणवामे अलि शब्द मदिरा और मधु शब्द सहद और धीके अर्थम प्रयुक्त होते ह ।

केवल संकेत मात्रसे अर्थका ज्ञान नहीं होता । स्वाभाविक शक्तिकी मुख्यतासे उनकी प्रवृत्ति होती है ।
 अर्थोंकी शब्दोंमें ही सब अर्थोंको जनानेकी शक्ति होती ह । संकेत केवल देश और काल आदिकी अपेक्षासे
 शब्दके ही अर्थको जाननेमें सहकारी होता ह । परवादियोंकी जीतनवाले आदेवसूरि आवाचन कहा भी
 है— स्वाभाविक शक्ति तथासंकेतसे अर्थके ज्ञान करनेको शब्द कहते हैं । शब्दकी शक्तिके विषयम विशेष

१ वृद्धीक्रियन्ते शरीरपुद्गला येन तत्संहनन त्वास्थिनिबन्ध । तत्संहनन घटप्रकारेभवति । वज्र
 श्लेषमनाराचं मृषमनाराचं माराच अथमाराच कीलिका सेवार्तं (छेदस्पृष्टम्) । वज्रमृषमनाराच वज्र
 माराच अथमाराच कीलिका (कीलितं) वज्रमाराचमुपाटिका इति घटसहननानि दिग्गन्धरप्रत्येषु ।

२ जिनमग्नमिक्षमात्रमनकृतौ मायाप्रत्यो जीतकल्पाव्य । जीतमाचरितं तस्य कल्पो वणना ग्रहणम्
 जीतकल्पः । ३ शाक्तमार्गीयो ग्रन्थः ।

४ प्रभाषतमत्तत्वालोकांशकारे ४११ ।

५ स्याद्वावराजकदे २-१ इत्यादिग्रः ।

आवागमनमकल्प्यन्मन्त्रिर्वाचक इति । अन्यथा प्रकारान्तरेः पुनर्वाच्यवाचकवाक्यवस्थामा-
विष्टमानानां चादिनां प्रतिमैव प्रमाद्यति, न तु तद्व्यतिथयो बुक्तिसर्गमात्रमपि सङ्गते ।

कानि तानि वाक्यवाचकमात्रप्रकारान्तराणि परवादिनामिति चेत्, एते ब्रूमः । अपोह
एव शब्दार्थ इत्येके । “अपोह शब्दलिङ्गाभ्यां न वस्तुविधिर्नोप्येत” इति वचनतः । अपरे
सामान्यमात्रमेव शब्दानां गोचरः । तस्य क्वचित् प्रतिपन्नस्य एकरूपतया सवत्र संकेतविषय
तोपपत्तः । न पुनर्विशेषः । तेषामानन्त्यतः कात्स्न्येनोपलब्धमशक्यतया तद्विषयतानुपपत्तः ।
विधिवादिनस्तु विधिरेव वाक्यार्थः अप्रवृत्तप्रवर्तनस्वभावभावात् तस्येत्याचक्षते । विधिरपि
तत्तद्वादिविप्रतिपत्त्यानेकप्रकारः । तथाहि । वाक्यरूपं शब्द एव प्रवर्तकवाद् विधिरित्येके ।
तद्व्यापारो भावनापरपर्यायो विधिरित्यन्ये । नियोग इत्यपरे । प्रैषादर्थ इत्येके । विरस्तुत-

जानने लिये स्याद्वादरस्ताकर (२ २) आदि ग्रन्थ देखने चाहिए । अतएव सामान्य विशेष रूप और भावाभाव
रूप वाचक (शब्द) से ही सामान्य विशेष और भावाभाव रूप वाक्य (अर्थ) का ज्ञान हो सकता है ।

(१) बौद्ध लोग अपोह (इतरव्यावृत्ति—परस्परपरिहार) को ही शब्दाय मानते हैं । कहा भी है ।
शब्द और लिंगसे अपोह कहा जाता है वस्तुकी प्ररणासे नहीं । (२) कुछ लोग सामान्य (जाति) को
ही शब्दका अर्थ मानते हैं । क्योंकि सामान्यके किसी भी स्थानम रहनेपर वह सब जगह संकेतसे जाना जा
सकता है । विशेष अनंत है इसलिए उनकी एक साथ शब्दसे प्रतीति नहीं हो सकती । अतएव सामान्य ही
शब्दका विषय है । (३) विधिवादियोंके अनुसार विधि ही शब्दका अर्थ है क्योंकि उससे प्रवृत्ति न करने
वाले मनुष्योंकी प्रवृत्ति होती है । (प्रवृत्तिके अनुकूल व्यापारको विधि कहते हैं विधि प्ररणा प्रवर्तना आदि
शब्द एक ही अर्थक होतव्य हैं) । विधि अनन्त प्रकारकी है । (सामान्यसे लौकिक और वैदिक विधिके दो भेद
हैं । अपव नियम और परिसंख्याके भेदसे विधि तीन प्रकारकी बतायी गई है । उपति विनियोग प्रयोग
और अधिकार ये अपूर्व विधिके चार भेद हैं) । कोई विधिवादी वाक्यरूप शब्दको विधि कहते हैं । (जैसे स्वर्गकी
इच्छा रखनवालेको अग्निहोत्र करना चाहिये) । कोई वाक्यसे उपपन्न व्यापार (भावना) को विधि कहत हैं ।
पुरुषकी प्रवृत्तिके अनुकूल प्रवर्तन करनेको व्यापार अथवा भावना कहते हैं । (यह भावना शब्दभावना और अर्थ
भावनाके भेदसे दो प्रकारकी है । स्वर्गकी इच्छा रखनवालेको यज्ञ करना चाहिये (यज्ञ स्वर्गकाम) आदि
वाक्योम ईश्वरके स्वीकार न करनेसे लिङ (विधिरूप) शब्दके व्यापारको शब्दभावना कहते हैं । शब्दके व्या
पारसे यज्ञ करनवाले पुरुषकी प्रवृत्तिको अर्थभावना कहते हैं । भट्टमीमांसक भावनाको मानत हैं) । कोई
नियोगको ही विधि मानते हैं । (जिसके द्वारा यज्ञम नियुक्त हो उसे नियोग कहते हैं । यह नियोग ग्यारह

१ अतद्व्यावृत्ति । यथा विज्ञानवादिबौद्धमते नीलवादिधर्मोऽनिलव्यावृत्तिरूप ।

२ दिङ्मात्र ।

३ विधिप्रेरणाप्रवर्तनादिशब्दार्थमिषेय प्रवृत्त्यनुकूलव्यापार ।

४ सामान्यतोऽप्य विविधिविधौ लौकिक वैदिकश्च । प्रकारान्तरेण विधि विविध अपूर्वविधि नियम-
विधि संख्याविधिर्यः ।

५ यद्वाक्य विधायक चोदक स विधि यथा अग्निहोत्रं बुध्यात्स्वर्गकाम ।

६ भवितुमभनानुकूलो भावयितुम्यापारविशेष । यथा यज्ञेतेत्यादी लिङाद्यास्थातार्थो भावना । मादृमते
शब्दीभावना आर्थीभावना चेति द्विविधा भावना । यज्ञेत् स्वर्गकाम इत्यादिवैदिकवाक्ये पुरुषाभावात् शब्द
निष्ठत्वादेव शब्दभावना इत्युच्यते । अर्थभावना तु प्रवृत्त्यादिव्यापाररूपा ।

७ नियुक्तेऽहमेनामिहोमादिवाक्येनेति निरवशीरो योग । एकादशधा नियोग विधानान्दिङ्मल्ल-
सहस्रपां व्याख्यात पृ ६ ।

८ स्वकारणपूर्विका प्रेरणा प्रैषः ।

अनुप्रासिन्धुवर्तमानादभिव्यक्त्ये । एवं कलत्रवर्तितावर्तमानोऽपि वाच्यः । यत्तेषां निराकरणं
सामर्थ्योत्तरवर्तमानादभिव्यक्त्ये ॥ इति काव्यार्थः ॥१४॥

इदानीं साध्याभिमतप्रकृतिपुरुषादितस्त्वानां विरोधावरुद्धत्वं ख्यापयन्, तद्वालिशता
विलसितानामपरिमितत्वं दर्शयति—

चिदर्थश्रूया च जडा च बुद्धि शब्दादित मात्रजमम्बरादि ।

न बन्धमोक्षौ पुरुषस्य चेति कियज्जडैर्न ग्रथित विरोधि ॥१५॥

प्रकारका बताया गया है । प्रभाकर लोग नियोगवादी हैं । भट्टमीमांसक नियोगवादका खंडन करत हैं ।) कोई
प्रेक्षा आदिको और कोई तिरस्कार पूषक प्ररणा करनको ही विधि मानते हैं । इसी तरह विधिके फल अग्नि
लाषा और कर्म आदि भी विधिवादियोने भिन्न भिन्न स्वीकार किये ह । इन सब मतोंका निरूपण और उनका
खंडन प्रभाचन्द्रकृत "यायकुमुदच" द्रोढय नामक ग्रन्थम देखना चाहिये ॥ यह श्लोकका अर्थ है ॥१४॥

भावार्थ—इस श्लोकम प्रत्येक वस्तुको सामान्य विशेष और एक-अनेक प्रतिपादन करते हुए सामान्य
एकान्तवादी विशेष एकान्तवादी तथा परस्पर भिन्न निरपेक्ष सामान्य विशेष आदिकोकी समीक्षा की गई ह ।
(१) अद्वैतवेदांती मीमांसक और सांख्योका मत है कि वस्तु सवथा सामान्य ह क्योंकि विशेष सामान्यसे
भिन्न प्रतिभासित नहीं होत । (२) शणिकवादी बौद्धाकी मान्यता है कि प्रत्येक वस्तु सवथा विशेषरूप है
क्योंकि विशेषको छोड़कर सामान्य कही दृष्टिगोचर नहीं होता और वस्तुका अर्थक्रियाकारिण लक्षण भी
विशेषमे ही घटित होता ह । (३) न्यायवशेषिकोंका कथन ह कि सामान्य विशेष परस्पर भिन्न और निरपेक्ष
ह अतएव सामान्य और विशेषको एक न मानकर परस्पर भिन्न स्वीकार करना चाहिय ।

जेनसिद्धांतके अनुसार उक्त तीनों सिद्धांत कथंचित सत्य हैं । वस्तुको सवथा सामान्य माननेवाले वादी
व्यास्तिकनयकी अपेक्षासे सवथा विशेष माननेवाले वादी पर्यास्तिकनयकी अपेक्षासे तथा सामान्य विशेषको
परस्पर भिन्न और निरपेक्ष माननेवाले वादी नैगमनयकी अपेक्षासे सच्चे हैं । इसलिए सामान्य विशेषको कथं
चित् भिन्न-अभिन्न ही स्वीकार करना चाहिए । क्योंकि पदार्थोंका ज्ञान करते समय सामान्य और विशेष
दोनोंका ही एक साथ ज्ञान होता है बिना सामान्यके विशेष और बिना विशेषके सामान्यका कही भी ज्ञान
नहीं होता । जैसे गौके देखनेपर हम अनुवस्तिरूप गौका ज्ञान होता है वसे ही भस आदिकी व्यावृत्तिरूप
विशेषका भी ज्ञान होता है । इसी तरह शबला गौ कहनपर जसे विशेषरूप शबलत्वका ज्ञान होता है वैसे
ही गोत्वरूप सामान्यका भी ज्ञान होता है । अतएव सामान्य विशेष कथंचित् भिन्न और कथंचित् अभिन्न
होनेसे सामान्य और विशेष दोनों रूप ही हैं ।

इसी प्रकार वाच्य (अर्थकी) तरह वाचक (शब्द) भी सामान्य विशयरूप है । (यहाँ मल्लिषेणने
शब्द को पौद्गलिक सिद्ध करके उसे भी सामान्य विशेषरूप सिद्ध किया है ।) तथा प्रत्येक वस्तुको
भाव और अभावरूप मानना चाहिये क्योंकि यदि वस्तु सवथा अभावरूप हो तो उसे सर्वात्मक माननी
चाहिये और ऐसी अवस्थामें उसका कोई भी स्वभाव नहीं मानना चाहिये । अतएव प्रत्येक वस्तुको
अपने स्वरूपसे सत् और पररूपसे असत् मानना चाहिय । अतएव प्रत्येक वस्तु सापेक्ष है इसलिये वाच्य
और वाचक दोनों सामान्य-विशय और एक-अनेकरूप हैं ।

अब सांख्योके प्रकृति पुरुष आदि तत्त्वोंका विरोध दिखलाते हुए उन लोगोके मतका खंडन करते हैं—

श्लोकार्थ—चैतन्यस्वरूप अयसे रहित बुद्धि जडरूप है शब्द आदि पांच तन्मात्राओंसे आकाश
पुषिषी अल अग्नि और वायु उत्पन्न होते हैं पुरुषके न बन् होता है और न मोक्ष—ये सब सांख्य लोगोंकी
विचित्र कल्पनायें हैं ।

१ भट्टाकलकुवेकतलपीमस्वयसम्बन्धीकात्मक प्रभाचन्द्रेण प्रणीत ।

चित्—चेतन्महाशक्तिः आत्मस्वरूपमूला । अर्थशून्या—विषयपरिच्छेदविरहिता । अर्था-
व्यवसायस्य बुद्धिग्याधारत्वाद् इत्येका कल्पना । बुद्धिश्च महत्तत्त्वाख्या । जडा अनवबोध
स्वरूपा इति द्वितीया । अम्बरादि—ज्योमप्रभृतिभूतपञ्चक शब्दादितन्मात्रजम्—शब्दादीनि यानि
पञ्चतन्मात्राणि सूक्ष्मसंज्ञानि तेभ्यो जातमुत्पन्नं शब्दादितन्मात्रजम् इति तृतीया । अत्र च
शब्दो गन्धः । पुरुषस्य च प्रकृतिविकृत्यनामकस्यात्मनो न बन्धमोक्षौ किन्तु प्रकृतेरेव । तथा
च कापिलाः—

तस्मान्न बध्यते नापि मुच्यते नापि संसरति कश्चित् ।

संसरति बध्यते मुच्यते च नानाश्रया प्रकृति ॥ १

तत्र बन्ध—प्राकृतिकादि । मोक्ष—पञ्चविंशतितत्त्वज्ञानपूर्वकोऽपवग इति चतुर्थी ।
इतिशब्दस्य प्रकाराश्रयत्वाद्—एवप्रकारमन्धवपि विरोधोति विरुद्ध पूर्वापरविरोधादिदोषाद्वा
वम् । जडै—मूर्खै तत्त्वाबबोधविधुरधाभि कापिल । कियन्न प्रथित—कियद् न स्वज्ञास्त्रे
पूषनिबद्धम् । कियदित्यसूयागमम् । तत्परूपितविरुद्धार्थानामानन्त्येनेयत्तानवधारणात् । इति
संक्षेपाथ ॥

व्यासायस्त्वयम् । साङ्ख्यमते किल दुःखत्रयाभिहतस्य पुरुषस्य तदपघातहेतुतत्त्ववि-
ज्ञासा उपपद्यते । आध्यात्मिकमाधिदैविकमाधिभौतिक चेति दुःखत्रयम् । तत्राध्यात्मिक द्वि
विधम्—शारीर मानस च । शारीर वातपित्तश्लेष्मणां वैषम्यनिमित्तम् । मानस कामक्रोधलोभ
मोहेर्ष्याविषयादज्ञानच धनम् । सब चैतदान्तरापायसाध्यत्वादाध्यात्मिक दुःखम् । बाह्योपाय
साध्य दुःख द्वेधा आधिभौतिकमाधिदैविक चेति । तत्राधिभौतिक मानुषपशुपक्षिमृगसरीसृप
स्थावरनिमित्तम् । आधिदैविक यक्षराक्षसप्रहाद्या वेशहेतुकम् । अनेन दुःखत्रयेण रज परिणाम
बुद्धिचर्तिना चेतनाशक्त प्रतिकूलतया अभिसम्बन्धो अभिघात ॥

तत्त्वानि पञ्चविंशति* । तद्यथा अव्यक्तम् एकम् । महदहङ्कारपञ्चचत मात्रैकादशेन्द्रियपञ्च-

याख्याथ—पूर्वपक्ष (१) चेतनशक्ति पदार्थोंका ज्ञान नहीं करती बुद्धिसे ही पदार्थोंका ज्ञान
होता है । (२) बुद्धि (महत्त्व) अज्ञान रूप है । (३) आकाश आदि शब्द आदि पाँच तन्मात्राओंसे उत्पन्न
होते हैं । (४) प्रकृति और विकृतिसे भिन्न पुरुषके बन्ध और मोक्ष नहीं होता प्रकृतिके ही बन्ध और मोक्ष
होता है । कहा भी है—

न कोई बधता है न मुक्त होता है और न कोई ससारम परिभ्रमण करता है बन्ध मोक्ष और
परिभ्रमण नाना आश्रयवालो प्रकृतिके ही होते हैं ।

(५) बन्ध प्रकृतिम होता है और पञ्चीस तत्त्वोंके ज्ञानसे मोक्ष मिलता है ।

आध्यात्मिक आधिदैविक और आधिभौतिक दुखोंसे पीड़ित पुरुष दुखोंके नष्ट करनके कारणोंको जानकर
चाहता है । आध्यात्मिक दुख शारीर और मानसके भेदसे दो प्रकारका है । वात पित्त और कफकी मिश्र
मतासे उत्पन्न होनेवाले दुखोंको शारीर तथा काम क्रोध लोभ मोह ईर्ष्या और विषयोंके प्राप्त न होनेसे
उत्पन्न होनेवाले दुखोंको मानस दुख कहते हैं । शारीर और मानस दुख दुखके अन्तरंग कारण मनसे उत्पन्न
होते हैं इसलिये इन्हें आध्यात्मिक दुख कहा है । आधिभौतिक और आधिदैविक दुख बाह्य कारणोंसे उत्पन्न
होते हैं । मनुष्य पशु पक्षी सर्प और स्थावर आदिसे उत्पन्न होनेवाले दुखोंको आधिभौतिक तथा वन राजस
ग्रह आदिसे पैदा होनेवाले दुखोंको आधिदैविक दुख कहते हैं । तीनों प्रकारके दुख रजोघनसे बुद्धिमें उत्पन्न
होते हैं । जब इन दुखोंका चेतनाशक्तिके साथ विपरीत सम्बन्ध होता है उस समय चेतनाशक्तिका अभिघात
होता है ।

तत्त्व पञ्चीस होते हैं—१ अव्यक्त २ महत् (बुद्धि) ३ अहङ्कार ४-८ शब्द स्पर्श रूप रस और

१ ईश्वरकृष्णविरचितसांख्यकारिका ६२ ।

महासूत्रमेवात्र त्रयोविंशतिविधं व्यक्तम् । पुरुषस्त्रिंशद्वैति । तथा च ईश्वरकृष्णः—

मूलप्रकृतिरविकृतिमहदाद्याः प्रकृतिविकृतयः सप्त ।

चोदशकश्च विकारो न प्रकृतिरविकृतिः पुरुषः ॥^१

प्रीत्यप्रीतिविषादात्मकानां लाघवोपष्टम्भगौरवधर्माणां परस्परोपकारिणां त्रयाणां गुणानां स्वस्वरजस्तमसां साम्यावस्था प्रकृतिः । प्रधानमव्यक्तमित्यनर्थान्तरम् । तच्च अनादिमध्यान्त-
सनवयव साधारणमशब्दमस्पृशमरूपमगन्धमयम् । प्रधानाद् बुद्धिर्भेदित्यपरमयावोत्पद्यते । योऽयमव्यवसायो गवादिषु प्रतिपत्ति एवमेतद् नान्यथा गौरवाय नाश्व स्थाणुरेव नाय पुरुष इत्येषा बुद्धिः । तस्यास्त्वष्टौ रूपाणि धर्मज्ञानवैराग्यैश्वर्यरूपाणि चत्वारि सात्त्विकानि । अधमा प्रीतिस्तु तत्प्रतिपक्षभूतानि चत्वारि तामसानि ॥

बुद्ध अहंकार । स च अभिमानात्मकः । अहं शब्देऽहं स्पर्शेऽहं रूपेऽहं गन्धेऽहं रसेऽहं स्पर्शमी अहमीश्वर असौ मया हतः ससत्त्वाऽहममुं हनिष्यामीत्यादिप्रत्ययरूपः । तस्मात् अज्ञानमात्राणि शब्दतन्मात्रादीनि अविशेषरूपाणि सूक्ष्मपर्यायवान्यानि । शब्दतन्मात्राद् हि शब्द एवोपलभ्यते न पुनरुदात्तानुदात्तस्वरितकम्पितषड्जादिभेदाः^२ । षड्जादयः शब्दविशेषा दुष्कलभ्यन्ते । एष स्पृशरूपरसगन्धतन्मात्रावपि याजनायमिति । तत एव चाहङ्काराद् एकादशे निद्रयाणि च । तत्र चक्षुः श्रोत्रं घ्राणं रसनं त्वरिति पञ्चबुद्धीन्द्रियाणि । वाक्पाणिपादपायूपस्थाः पञ्चकर्मेन्द्रियाणि । एकादश मन इति ॥

गन्ध (पाँच तन्मात्रा) १ १९ घ्राण रसना चक्षुः स्पर्श और श्रोत्र (पाँच बुद्धीन्द्रिय) और वाक् (वचन) पाणि (हाथ) पाद (पाँव) पायु (गुदा) उपस्थ (लिंग) (पाँच कर्माद्रिय) तथा मन २ २४ आकाश वायु तैज जल और पृथिवी (पाँच महाभूत) तथा २५ प्रकृति और विकृति रहित पुरुष (चित्) । ईश्वर कृष्णन कहा भी है—

पञ्चीस तत्त्वोका मूल कारण प्रकृति (प्रधान-अव्यक्त) है यह स्वयं किसीका विकार नहीं है (अविकृति) । महत् अहंकार और पाँच तन्मात्राय य प्रकृति और विकृति दोनों ह (महत्त्व अहंकारकी प्रकृति और मूल प्रकृतिकी विकृति ह । अहंकार पाँच तन्मात्रा और इन्द्रियोकी प्रकृति और महानुकी विकृति है । पाँच तन्मात्राय पञ्चभूतोकी प्रकृति और अहंकारकी विकृति है) । तथा स्यारह इन्द्रियाँ और पाँच महाभूत ये सोलह तत्त्व विकृति रूप ही हैं । पुरुष प्रकृति और विकृति दोनोंसे रहित है ।

एक दूसरेका उपकार करनेवाले प्रीति और लाघव रूप सव अप्रीति और उपष्टम्भ रूप रज और विषाद और गौरव रूप तम गणोकी साम्य अवस्थाको प्रकृति प्रधान अथवा अव्यक्त कहते ह । यह प्रधान आदि मध्य अत और अवयव रहित है साधारण है शब्द स्पृश रूप और गन्धसे रहित तथा अविनाशी है । प्रधानसे बुद्धि अथवा महान उत्पन्न होता है । यह गौ ही है छोटा नहीं पुरुष ही है ठंठ नहीं इस प्रकार किसी वस्तुके निश्चयरूप ज्ञानको बुद्धि कहते हैं । बुद्धिके वम ज्ञान वैराग्य एवम (सात्त्विक) और अचर्य अज्ञान अवैराग्य और अनश्चय (तामसिक) य आठ गुण हैं ।

बुद्धिसे अहंकार होता ह । यह अहंकार मैं सुनता हूँ मैं स्पृश करता हूँ मैं देखता हूँ मैं सूँघता हूँ मैं चखता हूँ मैं स्वामी हूँ मैं ईश्वर हूँ यह मैंने मारा है मैं बलवान हूँ मैं इसे मारूँगा आदि अभिमानरूप होता है । अहंकारसे पाँच तन्मात्राएँ होती हैं । य शब्द आदि पाँच तन्मात्राएँ सामान्यरूप और सूक्ष्म पर्याय रूप हैं । शब्द तन्मात्रासे केवल शब्दका ही ज्ञान होता है उदात्त अनुदात्त स्वरित कम्पित और षड्ज आदि शब्दके विशेषरूपोका नहीं, क्योंकि षड्ज आविका ज्ञान विशेष शब्दसे ही होता है । इसी प्रकार स्पृश रूप रस गन्ध आदि तन्मात्राओंसे सामान्यरूपसे स्पृश रूप रस गन्ध आदिका ज्ञान होता है विशेष स्पर्श

१ आख्याकारिका ३ ।

२ षड्जत्रयभगान्धारा मध्यम वचनस्तथा । अवतो निषध सप्त तन्वीकण्ठीरूपाः स्वराः ॥ अनिवातचिन्तामयी ३-१७ ।

शब्दतन्मात्राभावेऽपि पञ्चसहाभूतान्बुद्धयन्ते । तद्यथा शब्दतन्मात्रादाकारं शब्दगुणम् । शब्दतन्मात्रसहितात् स्पर्शतन्मात्राद्वायुः शब्दस्पर्शगुणः । शब्दस्पर्शतन्मात्रसहिताद् रूपतन्मात्रात् तेजः शब्दस्पर्शरूपगुणः । शब्दस्पर्शरूपतन्मात्रसहिताद् रसतन्मात्रादापः शब्दस्पर्शरूपरसगुणाः । शब्दस्पर्शरूपरसतन्मात्रसहिताद् गन्धतन्मात्रात् शब्दस्पर्शरूपरसगन्धगुणाः पृथिवी जायत इति ॥

पुरुषस्तु—

‘अमृतश्चेतनो भोगी नित्यः सवगतोऽक्रियः ।

अकर्ता निगुणः सूक्ष्मः आत्मा कापिलदम्बने ॥’

इति । अधपङ्क्तुवत् प्रकृतिपुरुषयोः सयोगः । चिच्छक्तिश्च विषयपरिच्छेदशून्या । यत इन्द्रियद्वारेण सुखदुःखादयो बुद्धौ प्रतिसङ्गमन्ति बुद्धिश्चोभयमुखदपणाकारा । ततस्तस्यां चैत यशक्तिः प्रतिबिम्बते । ततः मुख्यह दुःखहमियुपचारः । आत्मा हि स्व बुद्धर यतिरिक्तमभिमन्यते । आह च पतञ्जलिः— शुद्धोऽपि पुरुषः प्रत्यक्षबौद्धमनुपश्यति तमनुपश्यन् अतदा मापि तदा मय इव प्रतिभासते इति । मुख्यतस्तु बुद्धरेव विषयपरिच्छेदः । तथा च वाचस्पतिः— सर्वो व्यवहृता आलोच्य नन्वहमत्राविकृत इयमिम्य कतयमेतमया इत्यध्यक्षवस्यति । ततश्च प्रवर्तते इति लोकेत सिद्धम् । तत्र कतव्यमिति याऽय निश्चयश्चित्तिसन्निधानापन्नचतयाया बुद्धः सोऽध्यक्षसायो बुद्धरसाधारणा यापार^२ इति । चिच्छक्तिमन्निधानाच्चाचेतनापि बुद्धिश्चतनावतावाभासते । बाह्यमहान्णवोऽप्याह । बुद्धिदपणसक्रान्तमथप्रतिवि

आदिका ज्ञान नही हाता । अहकारसे चक्षु ओत्र घ्राण रसना स्पर्श (बुद्धीन्द्रिय) वाक पाणि पाद गुदा लिङ्ग (कर्मेन्द्रिय) और मन ये ग्यारह इन्द्रिया उत्पन्न होती हैं ।

पाँच तन्मात्राओंसे पाँच महाभूत पदा होत हैं । शब्द तन्मात्रासे आकाश पैदा होता है । शब्द और स्पर्श तन्मात्राओंसे शब्द और स्पर्शके गुणसे युक्त वायु शब्द स्पर्श और रूप तन्मात्राओंसे शब्द स्पर्श और रूप गुणोंसे युक्त अग्नि शब्द स्पर्श रूप और रस तन्मात्राओंसे शब्द स्पर्श रूप और रससे युक्त जल तथा शब्द स्पर्श रूप रस और गन्ध तन्मात्राओंसे शब्द स्पर्श रूप रस और गन्धसे युक्त पृथिवी उत्पन्न होती है ।

पुरुष तो —

साध्य दशमम अमृत चेतन भोक्ता नियः सव यापी क्रिया रहित अकर्ता निगुण और सूक्ष्म’ है ।

अधे और लगड़े पुरुषकी तरह प्रकृति और पुरुषका सम्बन्ध होता है । चित शक्ति (पुरुष) स्वयं पदार्थोंका ज्ञान नहीं कर सकती क्योंकि सुख-दुःख इन्द्रियों द्वारा ही बुद्धिम प्रतिभासित होते हैं । बुद्धि दोनों तरफसे वपणकी तरह है इसमें एक ओर चेतनाशक्ति और दूसरी ओर बाह्य जगत झलकता है । बुद्धिम चेतनाशक्तिके प्रतिबिम्ब पडनेसे आत्मा (पुरुष) अपनेको बुद्धिसे अभिन्न समझता है और इसलिये आत्माम मैं सुखी हूँ मैं सुखी हूँ ऐसा ज्ञान होता है । पतञ्जलिने भी कहा है— यद्यपि पुरुष स्वयं शब्द है परन्तु वह बुद्धि सम्बन्धी अध्यवसायको देखकर बुद्धिसे मिश्र होकर भी अपने आपको बुद्धिसे अभिन्न समझता है । वास्तवमें वह ज्ञान बुद्धिका ही होता है । वाचस्पतिने भी कहा है— लोकके कार्योंम प्रवृत्ति करनेवाले सभी लोग यह मानते हैं कि इसमें हमारा अधिकार है और वह हमारा कर्तव्य है ऐसा समझकर निश्चय करते हैं । निश्चय करनेके पश्चात् कायम प्रवृत्ति हाती है इस प्रकार लोगोम परिपाटी चलती है । यहाँ बुद्धिमें चेतनाशक्तिका प्रतिबिम्ब पडनेसे ही कर्तव्य-बुद्धिका निश्चय होता है यह निश्चय बुद्धिका असाधारण व्यापार है । बुद्धिम चेतनाशक्तिका प्रतिबिम्ब पडनेसे अचेतन बुद्धि चेतनकी तरह प्रतिभासित होन लगती है । बाह्यमहान्णवोंमें भी कहा है— वर्णके समान बुद्धिसे पडनेवाला पदार्थोंका प्रतिबिम्ब पुरुषरूपी दर्पणमें

१ व्यासभाष्ये ।

२ शोक्तयतस्वकीमुखा ।

३ सांख्यसम्बन्धविशेष । जैनार्थ अथर्ववेदपुराणवि वाचस्पतिवर्णनसम्बन्ध कृतत्वम् ।

“विचित्रवर्णकाले पुरुषश्चारोहति । तदेव भोक्तृत्वमस्य न त्वात्मनो विकारापत्तिः ।”
इति । अथा आसुरिः—

“विविक्तवृक्षपरिणतौ बुद्धौ भोगोऽस्य कथ्यते ।

प्रतिबिम्बोदयः स्वच्छे यथा चन्द्रमसोऽम्भसि ॥

विन्मयासौ त्वेवं भोगमाचष्टे ।

पुरुषोऽविकृतात्मैव स्वनिर्भासमचतनम् ।

मन करोति सान्निध्यादुपाधि स्फटिक यथा ॥

अ च वक्तव्यम् पुरुषश्चदगुणोऽपरिणामी कथमस्य मोक्ष । मुच बन्धनविश्लेषाथ वात्
स्वभावेनक्लेशकर्माशयानां च बन्धसमाप्तातानां पुरुषेऽपरिणामि यसम्भवात् । अत एव नास्य
अस्थसाक्षापरनामा संसारोऽस्ति, निष्क्रियत्वादिति । यत प्रकृतिरेव नानापुरुषाश्रया सती
बन्धते संसरति मुख्यते च न पुरुष इति बन्धमोक्षससाराः पुरुषे उपचर्य ते । तथा जयपरा
जयो भृत्यवसावपि स्वामिन्युपचर्यते तत्फलस्य कोशलाभादे स्वामिनि सब धात् तथा
भोगापवर्गयो प्रकृतिगतयोरपि विवेकाप्रहात् पुरुषे सबन्ध इति ॥

तदेतदखिलमालजालम् । चिच्छक्तिश्च विषयपरिच्छेदशूया चेति परस्परविरुद्ध बन्ध ।
चित्तै संज्ञाने । चेतनं चित्यते यानयेति चित् । सा चेत् स्वपरपरिच्छेदात्मिका नेष्यते तदा
विच्छक्तिरेव सा न स्यात् घटवत् । न चामृतायाश्चिच्छक्तबुद्धौ प्रतिबिम्बोदयो युक्त । तस्य
मूर्तधर्मत्वात् । न च तथापरिणाममन्तरेण प्रतिसक्रमोऽपि युक्त । कथञ्चित् सक्रियामकता

प्रतिबिम्बित होता है । बुद्धिके प्रतिबिम्बका परस्परमें झलकना ही पुरुषका भोग है इसीसे पुरुषको भोक्ता
कहते हैं । इससे आत्मानमें कोई विकार नहीं आता । आसुरिने भी कहा है—

जिस प्रकार निमल जलमें पड़नेवाला चन्द्रमाका प्रतिबिम्ब जलका ही विकार है चन्द्रमाका नहीं
उसी तरह आत्मान बुद्धिका प्रतिबिम्ब पड़नपर आत्मान जो भोक्तृव है वह केवल बुद्धिका विकार है
वास्तवमें पुरुष निरूप है ।

भोगके विषयमें विन्मयासीने कहा है—

जैसे भिन्न भिन्न रंगोंके सयोगसे निमल स्फटिक मणि काले पीले आदि रूपका होता है वैसे ही
अधिकारी चेतन पुरुष अचेतन मनको अपने समान चेतन बना लेता है । वास्तवमें विकारी होनेसे मन चेतन
नहीं कहा जा सकता ।

प्रतिवादी—यदि पुरुष निगुण और अपरिणामी है तो उसे मोक्ष नहीं हो सकता । मुच धातुका
अर्थ बन्धनसे छूटना है । अपरिणामी आत्मान वासना और क्लेशरूप कर्मोंके सम्बन्धसे बन्धनका उत्पन्न होना
सम्भव नहीं अतएव आत्माके निष्क्रिय होनेसे उसके परलोक (ससार) भी नहीं हो सकता । सांख्य—
नामा पुरुषोंके आश्रित प्रकृतिके ही बन्ध होता है वही ससारम भ्रमण करती है और प्रकृति ही को मोक्ष
होता है अतएव पुरुषके बन्ध मोक्ष और ससारका व्यवहार उपचारसे होता है । जिस प्रकार मृगों द्वारा
किसी सेनाकी जय पराजय किय जानपर वह जय पराजय सेनाके स्वामीकी समझी जाती है क्योंकि जय
पराजयसे होनेवाले लाभ और हानिका फल स्वामीको ही मिलता है उसी तरह वास्तवमें ससार और मोक्ष
दोनों प्रकृतिके होते हैं परन्तु पुरुषके विवेकव्याप्ति होनेसे पुरुषके ही ससार और मोक्ष माना जाता है ।

उत्तरपक्ष—(१) क—यह सब बड़ा भारी जाल है । एक ओर चैतन्यशक्ति है और दूसरी ओर
वह जय वसावके ज्ञानसे दृश्य है—यह कथन परस्पर विरुद्ध है । चित् धातु ज्ञानके अर्थम प्रयुक्त होती है ।
ज्ञाननेकी जो क्रिया होती है अथवा जिसके द्वारा जाना जाय उसे चित् (चेतन चित्यते वा ज्ञानयेति चित्)
कहते हैं । यदि यह शक्ति स्व और परको ज्ञाननेके स्वभाववाली न मानी गई तो उसे चेतनाशक्ति (चित्शक्ति)
नहीं कह सकते जैसे घट । ख—अमर्त चेतनाशक्तिका बुद्धिमें प्रतिबिम्बित न होना युक्त नहीं है क्योंकि

१ अयं सांख्यकार्य ईश्वरकुण्डलानुसरम्भरायामुपक्रम्यते ।

प्रतिबिम्बित प्रकृत्युपपत्तिः प्रकृत्युपपत्त्यानुपपत्तेः अप्रकृत्युपपत्तिरूपस्य च सुखदुःखादिभोग्यप-
देशान्वितत्वात् । तत्प्रत्यये च प्राक्तनरूपस्याप्येवोत्तररूपस्याप्यासिततया सक्रियत्वापत्तिः । स्फटिका-
दपि तथा परिणामेनैव प्रतिबिम्बोदयसमर्थनात्, अन्यथा कथमन्योपपत्तादौ न प्रतिबिम्बः ।
तथापरिणामाभ्युपगमे च बलादाभास चिच्छक्ता कर्तुं च साक्षाद्भोक्तृत्वं च ॥

अथ “अपरिणामिनी भोक्तृशक्तिरप्रतिसक्रमा च परिणामिन्यर्थे प्रतिसंक्रान्ते च तद्
वृत्तिमनुभवति” इति पतञ्जलिचरणादौपचारिक एवाय प्रतिसंक्रम इति चेत् तर्हि “उपचार
स्वत्त्वचिन्तायामनुपयोगी” इति प्रभावतामनुपादेय एवायम् । तथा च प्रतिप्राणिप्रतीतं सुख
दुःखादिसवेष्टन निराश्रयमेव स्यात् । न चेद् बुद्धरूपपक्षम् । तस्या जडत्वेनाभ्युपगमात् ।

अतएव जडा च बुद्धि इत्यपि विरुद्धम् । न हि जडस्वरूपायां बुद्धौ विषयाव्यसायः
साध्यमान साधीयस्तां दधाति । न नूक्तमचेतनापि बुद्धिश्चिच्छक्तिसाभिध्याच्चेतनावतीवाच-
भासत इति । सत्यमुक्तम् अयुक्त तूक्तम् । न हि चैतन्यवति पुरुषादौ प्रतिसंक्रान्ते दर्पणस्थ
चैतन्यापत्तिः । चैतन्याचैतन्ययोरपरावर्तिस्वभावत्वेन शक्रणाप्यन्यथाकृतुमशक्यत्वात् । किञ्च,
अचेतनापि चेतनावतीव प्रतिभासत इति इवशब्देनारोपो ध्वन्यते । न चारोपोऽथक्रियासम्भवः ।

प्रतिबिम्बित होना मत पदायका स्वभाव है । तथा (चितशक्तिका) मर्त पदार्थके रससे परिणमनका अभाव
होनपर उसका (बुद्धिम) प्रतिबिम्बित होना भी युक्त नहीं । प्रकृतिरूप (बुद्धिरस) उपाधिम भी—उपाधिके
विषयम भी—कथचित सक्रिय होनेके स्वभावके अभावम अन्यप्रकाररूपता अर्थात् चैतन्यशक्तिके प्रतिबिम्बसे
युक्त होनकी सिद्धिके अभावम प्राचीन—प्राक्तनरूपसे—प्रच्युत न हुआ उपाधि सुख-दुःखादि भोक्तृसत्ताके
योग्य न होनसे तथा प्राचीनरूपके त्यागसे प्राक्तन रूपका त्याग करके उत्तररूपसे अप्यासित होनरूप
क्रियारूपम परिणत होनसे सक्रियत्वकी सिद्धि होती है । स्फटिक आदिके भी प्राक्तनरूपके त्यागपूर्वक उत्तर
रूपसे अप्यासित होनरूप द्वियारूपम परिणत होनेसे ही (स्फटिकम) प्रतिबिम्बके प्रादुर्भावका समर्थन किसे
जानसे सक्रिय वकी सिद्धि होती है । यदि ऐसा न होता अर्थात् प्राक्तनरूपके त्याग और उत्तररूपके
ग्रहणके बिना स्फटिकम प्रतिबिम्बका प्रादुर्भाव होता तो अध पाषाण आदिम प्रतिबिम्बका प्रादुर्भाव क्यों
न होता ? तथा परिणामको स्वीकार करनपर चित्शक्तिका कतृत्व और साक्षात् भोक्तृत्व जबरन स्वीकार
करना पड़ेगा ।

शका— भोक्ता (पुरुष) की परिणाम और प्रतिबिम्बसे रहित शक्तिम परिणामी पदायके प्रतिबिम्बित
होने पर वह पदायकजित अवस्थाका अनुभव करती है —पतञ्जलिके इस वचनके अनुसार प्रतिसंक्रमसम्ब
पुरुषमें होनवाला प्रतिसंक्रम (प्रतिबिम्बित होना) औपचारिक ही है । समाधान— तत्त्वोका निणय करनेमें
उपचार अनुपयोगी होता है इसलिये यह औपचारिक प्रतिसंक्रम बुद्धिमानोंको भाग्य नहीं हो सकता । ऐसी
अवस्थामें अर्थात् परिणामी पदायका प्रतिसंक्रम औपचारिक होनेसे प्रत्येक आत्मा पाया जानेवाला सुख
दुःखका अनुभव निराधार ही होना चाहिये क्योंकि वास्तवम सुख-दुःखका आ-माके साथ सबध नहीं है ।
यदि कहो कि सुख दुःखका ज्ञान बुद्धिजन्य है तो यह भी ठीक नहीं । क्योंकि सांख्यमतमें बुद्धि जड़ मानी
गई है ।

(२) सुख दुःख आदिका अनुभव करनेवाली होने पर बुद्धिको जड़ मानना भी विरुद्ध है । क्योंकि
यदि बुद्धिको जड़ माना जाय तो बुद्धिसे जय पदार्थोंका ज्ञान नहीं हो सकता । शका—बुद्धि अचेतन होकर
भी चेतनाशक्तिके सम्बन्धसे चेतनायुक्त जैसी प्रतिभासित होती है । समाधान—यह सत्य है किन्तु अयुक्त
है । चैतन्ययुक्त पुरुष आदिके रूपमें प्रतिबिम्बित होनेसे दर्पणकी चैतन्यस्वरूपसे परिणति नहीं होती ।
चेतना और अचेतनाका स्वभाव अपरिवर्तनीय है उसमें इन्द्र द्वारा भी परिवर्तन नहीं हो सकता । तथा,

न च अचक्षुषोऽप्यनन्तत्वादिना समारोपितामित्यत्राभावात् कदाचिदपि मुख्याग्निसाध्या वाह-
काकार्यव्यक्रिया कर्तुमीश्वरः । इति विच्छिन्नकण्ठे विषयाध्यवसायो घटते न जडरूपाया बुद्धरिति ।
अथ चर्माद्यष्टरूपतापि तस्या वाङ्मात्रमेव धर्मादीनामात्मधर्मत्वात् । अत एव चाह
आरोऽपि न बुद्धिजन्यो युज्यते तस्याभिमानात्मकत्वेनात्मधर्मस्याचेतनानुत्पादायोगात् ॥

अन्धरादीनां च शब्दादितन्मात्रजत्व प्रतीतिपराहृतत्वेनैव विहितोत्तरम् । अपि च
अक्षरवृत्तिभिस्तावद्विगानेन गगनस्य नित्यत्वमङ्गीक्रियते । अयं च शब्दतन्मात्रात् तस्याप्या
विर्भावमुद्गाढयन्तित्यैकान्तवादिनां च धुरि आसन न्यासयन्मसगतप्रलापीव प्रतिभाति । न च
परिणामिकारण स्वकायस्य गुणो भवितुमर्हतीति शब्दगुणमाकाशम् इत्यादि वाङ्मात्रम् ।
आकाशकीनां चैन्द्रियत्वमेव न युज्यते । इतरासाध्यकारिवाभावात् । परप्रतिपादनग्रहण
विहारमलोत्सर्गादिकार्याणामितरावयवैरपि साध्यत्वोपलब्धे । तथापि तत्त्वकल्पने इन्द्रिय
संख्या न व्यवसिष्ठते अन्याङ्गापाङ्गानामपीन्द्रियत्वप्रसङ्गात् ।

यद्युच्यते 'नानाश्रयाया प्रकृतेरेव बन्धमोक्षौ संसारश्च न पुरुषस्य इति । तदप्य
सारम् । अनादिभवपरम्परानुबुद्ध्या प्रकृत्या सह यः पुरुषस्य विवेकाग्रहणलक्षणोऽविष्वग्भाव
स एव चेन्न बन्ध तदा को नामान्यो बन्ध स्यात् । प्रकृति सर्वोपपत्तिमतां निमित्तम् इति च

अचेतन बुद्धि चेतना सहित जैसी प्रतिभासित होती है यहाँ हव (जैसी) शब्द न अचेतन बुद्धिम चेतनाका
आरोप किया गया है । परन्तु आरोपसे अचक्रियाकी सिद्धि नहीं होती । असे यदि किसी बालकका अच्युत
क्रोधी स्वभाव देख कर उसका अग्नि नाम रख दिया जाय परन्तु वह अग्निकी जलान पकान आदि क्रियाओं
को नहीं कर सकता इसी प्रकार विषयोका—जय पदार्थोंका ज्ञान चेतनाशक्तिसे ही हो सकता है अचेतन
बुद्धिमें चेतनाका आरोप करने पर भी बुद्धिसे पदार्थोंका ज्ञान संभव नहीं । अतएव आप लोगोंने जो बुद्धिसे
धर्म आदि आठ गुण माने हैं वे भी केवल वचनमात्र हैं क्योंकि धर्म आदि आत्माके ही गुण हो सकते हैं
अचेतन बुद्धिके नहीं । इसीलिये अहंकारको भी बुद्धिजय नहीं मानना चाहिये क्योंकि अहंकार अभिमान
रूप है इसलिये वह आत्मासे ही उत्पन्न होता है अचेतन बुद्धिसे उत्पन्न नहीं हो सकता ।

(३) आकाश आदिका शब्द आदि पाँच तन्मात्राओसे उत्पन्न होना अनुभवके सवथा विरुद्ध है ।
तथा सब लोगोंने आकाशको नि य स्वीकार किया है नि य एकातवादको मानकर भी केवल साक्ष्य लोग ही
उसको शब्द तन्मात्रासे उत्पत्ति मान कर असंगत प्रलाप करते हैं । तथा परिणामी (उपादान) वस्तुके परिणामम
कारण है वह अपने कायका गुण नहीं हो सकता इसलिये शब्दको आकाशका गण मानना भी कथन
मात्र है । तथा वाक आदि इन्द्रियाँ नहीं कही जा सकती क्योंकि दूसरोको प्रतिपादन करना किसी वस्तुको
ग्रहण करना विहार करना मल त्याग करना आदि वाक पाणि पाद वायु आदि कमन्द्रियासे होन वाले
कार्य शरीरके अय अवयवोंसे भी किये जा सकते हैं असे उगलिया द्वारा भी दूसरोको प्रतिपादित किया
जा सकता है । अतएव वाक आदि शरीरके अवयव हैं इन्हें इन्द्रियाँ नहीं कह सकते । यदि इतर अवयवों
द्वारा न किये जानवाले कार्योंके कतत्वका अभाव होन पर भी वाक आदिको इन्द्रिय माना जाय तो इन्द्रियो
की ग्यारह संख्या हो नहीं बन सकती क्योंकि शरीरके अय अय उपागोको भी इन्द्रियत्वका प्रसंग उपस्थित
हो जाता है ।

(४) तथा अनेक पुरुषोंके आश्रय रहनवाली प्रकृतिके ही बन्ध मोक्ष और संसार होते हैं, पुरुषके
नहीं यह कहना भी ठीक नहीं । क्योंकि आप लोगोंके मतमें यदि अनादि भव-परम्परासे बद्ध और पुरुषके
विवेकको न समझन वाले अपुण्यभावको बन्ध नहीं कहते तो फिर आपके मतमें बन्धका क्या लक्षण है ?

प्रतिपक्षमानेनाबुध्यता संज्ञान्तरणेन कर्मैव प्रतिपन्न । तस्यैव स्वरूपत्वात् अचेतनत्वाच्च ॥

अस्तु प्राकृतिकवैकारिकदाक्षिणभेदात् त्रिविधो बन्धः । तद्यथा प्रकृतावात्मज्ञानाद् ये प्रकृतियुपासते तेषां प्राकृतिको बन्धः । ये विकारानेव भूतेन्द्रियाहङ्कारबुद्धी पुरुषबुद्ध्युपासते तेषां वैकारिकः । इष्टापूर्ते दाक्षिणः । पुरुषतत्त्वानाभिज्ञो हीष्टापूर्तकारी कामोपहतमना बध्यत इति ।

‘इष्टापूर्तं मन्यमाना वरिष्ठ
नान्यच्छ्रयो येऽमिनदतिभूदा ।
नाकस्य पृष्ठे ते सुकृतेन भूत्वा
इमं लोक हीनतर वा विशन्ति ॥’^१

इति वचनात् । स त्रिविधोऽपि कल्पनामात्र कथञ्चिद् मिथ्यादशनाविरतिप्रमाद कषाययोगेभ्योऽभिज्ञस्वरूपवेन कमबन्धहेतुष्वेवान्तर्भावात् । बन्धसिद्धौ च सिद्धस्तस्यैव निर्बाधः ससारः । बन्धमोक्षयोश्चैकाधिकरणत्वाद् य एव बद्ध स एव मुच्यत इति पुरुषस्यैव मोक्ष आबालगोपाल तथाप्रतीतिः ॥

प्रकृतिपुरुषविवेकदशनात् प्रवृत्तरुपरतायां प्रकृतौ पुरुषस्य स्वरूपेणावस्थानं मोक्ष इति चेत् । न । प्रवृत्तिस्वभावाया प्रकृतेरौदासीन्यायोगात् । अथ पुरुषाद्यनिबन्धना तस्या प्रवृत्तिः ।

यदि कहो कि उत्पन्न होनेवाले सभी पदार्थोंका कारण प्रकृति है तो आप लोगीन नामान्तरसे कर्मको ही स्वीकार किया है क्योंकि कमका यह स्वरूप है और वह अचेतन है । अतएव बन्ध पुरुषके ही मानना चाहिये प्रकृतिके नहीं ।

सांख्य—प्राकृतिक वैकारिक और दाक्षिणके भेदसे बन्ध तीन प्रकारका होता है । प्रकृतिको आत्मा समझकर जो प्रकृतिको उपासना करते हैं उनके प्राकृतिक बन्ध होता है । जो पाँच भूत इन्द्रिय अहङ्कार और बुद्धिरूप विकारोंको पुरुष मानकर उपासना करते हैं उनके वैकारिक बन्ध होता है । जो यज्ञ दान आदि कर्म करते हैं उनके दाक्षिण बन्ध होता है । आत्माको न जानकर सासारिक इच्छाओंसे यज्ञ दान आदि कर्म करनेसे दाक्षिण बन्ध होता है । कहा भी है—

जो मूढ़ पुरुष यज्ञ दान आदिको ही सबसे श्रेष्ठ मानते हैं यज्ञ दान आदिके अतिरिक्त किसी भी काम कर्मकी प्रशंसा नहीं करते व लोग स्वर्गमें उत्पन्न होते हैं और अन्तम फिर मनुष्य लोकमें अथवा इससे भी हीन लोकमें जन्म लेते हैं ।

जैन—उक्त तीनों प्रकारका बन्ध मिथ्यादशन अविरति प्रमाद कषाय और योगमें गमित हो जाता है अतएव उसे पृथक् स्वीकार करना ठीक नहीं । अतएव जीवके बन्ध सिद्ध होनपर जीवके ही ससारकी भी सिद्धि होती है । तथा जो वैषयता है वह कभी मुक्त भी होता है अतएव बन्ध और मोक्षका एक ही अधिकरण होनेसे पुरुषके मोक्ष भी सिद्ध होता है । अतएव पुरुषके न बन्ध होता है न मोक्ष यह कहना अयुक्तियुक्त है ।

शङ्का—जिस समय प्रकृति और पुरुषम विवक्षयति उत्पन्न होती है प्रकृति प्रवृत्तिसे मुह मोह लेती है उस समय पुरुष अपने स्वरूपमें अवस्थित हो जाता है इसे ही मोक्ष कहते हैं । समाधान—प्रकृतिका स्वभाव प्रवृत्ति करना ही है अतएव वह प्रकृति प्रवृत्तिसे उदासीन नहीं हो सकती । शङ्का—

१ एतल्लक्षणं—बापीकूपतडाभादिदेवतायतनानि च । अन्नप्रदानसारामा पूर्वमर्चया प्रचक्षते ।

एकात्मिकमहत्त्वं तदाया यश्च हूयते । अन्तवशा च यद्दानमिह तदविधीयते ॥

२ मुद्रक उ १-२-१ ।

३ मिथ्या त्रिपरीत दर्शन मिथ्यादर्शनम् । साधनयोगेभ्यो निवृत्त्यभावात् अविरतिः । प्रकृतेन मास-त्यनेनेति प्रमादः । विषयस्त्रीदाक्षिण्यम् । कल्पयन्ति बुद्धस्वभावं सन्त कर्ममयि कुर्वन्ति जीवमिति कषाया । कायसाधननसां कर्म योगः ।

विवेकख्यातिश्च पुरुषार्थः । तस्या आत्मनो नियतते, कृतकार्यत्वात् ।

“रक्षस्य दर्शयित्वा निवर्तते नतकी यथा नृत्यात् ।

पुरुषस्य तथास्यान प्रकाश्य विनिवर्तते प्रकृति ॥

इति वचनादिति चेत् । नैवम् । तस्या अचेतनाया विमृश्यकारित्वाभावात् । यथैव कृतेऽपि शब्दाद्युपलम्भे पुनस्तदर्थं प्रवर्तते तथा विवेकख्यातौ कृतायामपि पुनस्तदर्थं प्रवर्तिष्यते । प्रवृत्तिलक्षणस्य स्वभावस्यानपेक्षत्वात् । नतकीदृष्टान्तस्तु स्वष्टविघातकारा । यथा हि नतकी स्वस्थं पारिषदेभ्यो दर्शयित्वा निवृत्तापि पुनस्तत्कृतूहलात् प्रवर्तते तथा प्रकृतिरपि पुरुषाया स्मान् दर्शयित्वा निवृत्तापि पुन कथं न प्रवर्ततामिति । तस्मात् कृत्स्नकमक्षये पुरुषस्येव माक्ष इति प्रविपत्तयम् ॥

एवमन्यासामपि तत्कल्पनानां तमोमोहमहामोहतामिस्राधतामिस्रभेदात् पञ्चधा अवि श्मिता रागद्वेषाभिनिवेशरूपो विपर्ययः । ब्राह्मप्राजापत्यसौम्ये द्रुगाधवयक्षराक्षसपैशाच भेदादष्टविधो वैव सगः । पशुमृगपक्षिसरीसृपस्थावरभेदात् पञ्चविधस्तैयग्योनः । ब्राह्मणत्वाद्य चान्तरभेदाद्विषयया चैकविधो मानुषः । इति चतुर्दशधा भूतसर्गः । बाधियकुण्ठतान्धवजड

प्रकृतिकी प्रवृत्ति केवल पुरुषार्थके लिये उत्पन्न होती है और पुरुष और प्रकृतिम भद दाष्ट होना ही पुरुषार्थ है । इस भेद दृष्टिके उत्पन्न होनेपर प्रकृति कृतकृत्य होकर विश्राम लेती है । कहा भी है—

जिस प्रकार रगभूमिम अपना नृत्य दिखाकर नटी निवृत्त हाती है उसी तरह प्रकृति पुरुषको अपना रूप दिखाकर निवृत्त होती है ।

समाधान—प्रकृति अचेतन है अतएव वह विचारपूर्वक प्रवृत्ति नहीं कर सकती । तथा जिस प्रकार विषयका एक बार उपभोग करनेपर भी फिरसे उमी विषयके लिय प्रकृतिकी प्रवृत्ति होती है (क्योंकि प्रकृति प्रवृत्तिशील है) वैसे ही विवेकख्याति होनेपर भी फिरसे पुरुषम प्रकृतिकी प्रवृत्ति होना चाहिये क्योंकि प्रकृतिका स्वभाव प्रवृत्ति करनेका है । तथा नटीका दष्टत उलटा आप लोगोके सिद्धांतका घातक है । क्योंकि दशकोका एक बार नृत्य दिखाकर चले जानेपर भी अच्छा नृत्य होनेसे दशक लोगोके आपहसे नतकी फिरसे अपना नाच दिखाने लगती है वैसे ही पुरुषको अपना स्वरूप दिखाकर प्रकृतिके निवृत्त हो जानेपर भी प्रकृतिको फिरसे प्रवृत्ति करना चाहिये । अतएव सम्पूर्ण कर्मोका क्षय होन पर पुरुषको ही मोक्ष होता है यह मानना चाहिये ।

इसके अतिरिक्त सांख्य लोगोकी निम्न कल्पनाय भी विरुद्ध है (क) अविद्या अस्मिता राग द्वेष तथा अभिनिवेश रूप तम मोह महामोह तामिस्र और अधतामिस्र यह पाँच प्रकारका विपर्यय है । (तम और मोहके आठ-आठ महामोहके दस तामिस्र और अधतामिस्रके अठारह-अठारह भेद होनेसे यह विपर्यय कुल ६२ प्रकारका होता है) । (ख) ब्राह्म प्राजापत्य सौम्य द्रुग गधव यक्ष राक्षस पशाच य आठ प्रकारके वैव पशु मृग पक्षी सप स्थावर ये पाँच प्रकारके तैयच (अचेतन घट आदि भी स्थावरमें ही गमित होते

१ सांख्यकारिका ५९ ।

२ सांख्यतत्त्वकौमदी कारिका ४७ ।

३ अनित्याणुषिदु खानात्मसु मि यणुचिमुखा मख्यातिरविद्या । दुर्गदशनशक्त्योरकारामसेवास्मिता । सुखानुशयी राग । दुःखानुशयी द्वेष । स्वरसवाहा विदवोऽपि तथाखण्डोऽभिनिवेशः । पातजलयोगसूत्रे २-५ ६ ७ ८ ९ ।

४ घटादयस्त्वक्षरीरत्वोऽपि स्थावरा एव । इति वाचस्पतिमित्रः ।

५ मनुष्यजातिरेकैव आतिनामोदयोद्भवा ।

वृत्तिप्रवादि तद्भेदा वातुविषयमिहाश्रुते ॥ जिनसेनकृत-आविपुराणे ३-२-४६

६ सांख्यकारिकागोपपादभाष्ये सांख्यतत्त्वकौमुद्या च कारिका ५३ ।

[illegible]

हैं—वाचस्पति मिश्र) तथा ब्राह्मण आदिके भेदोकी अपेक्षा न करके एक प्रकारका मनुष्य—यह चौदह प्रकारका भौतिक सग कहा जाता है। (भौतिक सग ऊच्च अध और मध्यलोकके भेदसे तीन प्रकारका है। आत्मवशसे लेकर स धलोक पयत ऊच्चलोकम सत्त्व पशुसे लेकर स्थावर पयत अधोलोकम तम और ब्रह्मसे लेकर बुद्ध पयत मध्यलोकम रजकी बहुलता ह। सात द्वीप और समुद्रोका मध्य लोकम अन्तर्भाव होता है)। (ब) ग्यारह प्रकारके इन्द्रियवध और सतरह प्रकारके बुद्धिवधको मिला कर २८ प्रकारकी अवधि होती है। अधिरक्षा (श्रोत्र) कुठता (वचन) अधापन (वक्ष) जडता (स्पर्श) गंधका अधाव (घ्राण), गूगापन (जिह्वा) ललापन (हाथ) लगडापन (पर) नपुंसकता (लिंग) गुदग्रह (पायु) तथा उमत्तता (मन) यह बारह इन्द्रियोंका वध ह। नौ तुष्टि और आठ सिद्धिको उलटा करनेसे सतरह प्रकारका बुद्धिवध हाता ह। प्रकृति (अभ) उपादान (सलिल) काक (ओष) भोग (वृष्टि) इत्यचार आध्यात्मिक तुष्टि और पाँच इन्द्रियोंके विषयोसे विरकिरूप उपाजन रक्षण अव भोग और हिंसासे उत्पन्न होनेवाली पार सुपार बारापार अनुत्तमान और उत्तमान नामक पाँच बाह्य तुष्टियोंको मिला कर नौ तुष्टि होती ह। तीन प्रकारके दु लोके नाशसे उत्पन्न होनेवाली प्रमोद मुदितमोद और मान नामक तीन मुख्य सिद्धि अध्ययन शब्द तक सच्चे मित्रोका प्राप्ति और दानसे होनेवाली तार सुतार तारतार रत्नक और सवामुदित नामक पाँच गाण सिद्धियोंको मिला कर आठ सिद्धिया होती हैं। (घ) धृति ब्रह्म सुख; वाद करनेकी इच्छा तथा ज्ञान ये पाँच कमयोन हैं। इसी प्रकार सवर प्रतिसवर आदिकी विषय कल्पनावें सांख्यतत्त्वकौमुदी गौडपादभाष्य आदि ग्रंथोंमें की गई हैं ॥ यह धलोकका अर्थ है ॥

भावाथ-सांख्य (१) चित्तशक्ति (पुरुष अथवा चेतनशक्ति) से पदार्थोंका ज्ञान नहीं होता । अचेतन बुद्धिसे ही पदार्थ ज्ञान जाते हैं । यह बुद्धि पुरुषका वश नहीं है केवल प्रकृतिका विकार है । इस अचेतन बुद्धिमें चित्शक्तिका प्रतिबिम्ब पड़नेसे चित्तशक्ति अपने आपको बुद्धिसे अभिन्न समझती है, इसलिये पुरुषमें मैं सुखी हूँ मैं दुखी हूँ ऐसा ज्ञान होता है । चित्तशक्तिके प्रतिबिम्ब पड़नेसे यह अचेतन बुद्धि चेतनकी तरह प्रतिभासित होने लगती है । इस बुद्धिके प्रतिबिम्बका पुरुषमें झलकना ही पुरुषका भोग है । कमस्तबध बंध और भोग प्रकृतिके ही होता है पुरुष और प्रकृतिका अंगत्व होनेसे पुरुषके संसार और मोक्षका सङ्घाट माना जाता है । वास्तवमें पुरुष निष्क्रिय और निरुप है । जैन—(क) चेतनशक्तिको ज्ञानसे कृष्ण कहना परस्पर विरुद्ध है । यदि चेतनशक्ति स्व और परका ज्ञान करनेमें असमर्थ है तो उसे चेतनशक्ति नहीं कह सकते । तथा अमूर्त चेतनशक्तिका बुद्धिमें प्रतिबिम्ब नहीं पड़ सकता । क्योंकि मूर्त पदार्थका ही

१ सांख्यकारिकागीतपादभाष्ये सांख्यतत्त्वकौमुद्यां च कारिका ५३ ।

२. संसारप्रतिसंभारादीनाम् इति पाठान्तरं ।

इदानीं ये प्रमाणादेकान्तेनाभिन्नं प्रमाणफलमाहुः वे च बाह्याप्रतिक्षेपेण ज्ञानाद्वैत-
विचारोक्तिरिति श्रुतौ तन्मतस्य विचार्यमाणत्वे विमराहतामाह—

न तुल्यकालं फलहेतुमावो हेतौ विलीने न फलस्य भावः ।

न सविद्वैतपथेऽर्थसविद् विलूनशीलं सुगतेन्द्रजालम् ॥ १६ ॥

बौद्धः किल प्रमाणात् तत्फलमेकान्तेनाभिन्नं मन्यन्ते । तथा च तत्सिद्धान्तः — ‘उभयत्र
ज्ञानं प्रमाणफलमधिगमरूपत्वात्’ । उभयत्रेति प्रत्यक्षेऽनुमाने च तदेव ज्ञानं प्रत्यक्षा-
नुमानरूपत्वं फलं कायम् । कुतः । अधिगमरूपत्वादिति परिच्छेदरूपत्वात् । तथाहि । परि

प्रतिबिम्ब पडता है । चेतनशक्तिको परिणमनशील और कर्ता मान बिना चेतनशक्तिका बुद्धिम परिवर्तन होना
भी संभव नहीं है । पूष रूपके त्याग और उत्तर रूपके ग्रहण किये बिना पुरुष सुख दुःखका भोक्ता नहीं
कहला सकता । इस पूर्वाकारके त्याग और उत्तराकारके ग्रहण माननेसे पुरुषको निष्क्रिय नहीं कह सकते ।
तब यह पुरुष अनादिकालसे अविवेकके कारण प्रकृतिसे बंध रहा है । परन्तु प्रकृति अचेतन है इसलिये
बैध मुच्यके ही मानना चाहिये । तथा प्रकृतिका स्वभाव सदा प्रवृत्ति करना है अतएव प्रकृति अपन स्वभाव
के कभी निवृत्त नहीं हो सकती इसलिये पुरुषको कभी मोक्ष नहीं हो सकता । (ख) बुद्धिको जड़
मानना भी विरुद्ध है क्योंकि बुद्धिको जड़ माननेसे उससे पदार्थोंका ज्ञान नहीं हो सकता । जिस प्रकार
धर्म्यार्थमें पुरुषका प्रतिबिम्ब पडनेसे अचेतन द्रव्य चेतन नहीं हो सकता उसी तरह अचेतन बुद्धि चेतन पुरुषके
प्रतिबिम्बसे चेतन नहीं कही जा सकती । अतएव धम आदि बुद्धिके आठ गुण मानना भी ठीक नहीं क्योंकि
बुद्धि अचेतन है । इसी तरह बह्मकारको भी आ-माका ही गुण मानना चाहिये बुद्धिका नहीं ।

सांख्य (२) (क) आकाश आदि पाँच तन्मात्राओंसे उत्पन्न होते हैं । (ख) ग्यारह इन्द्रियाँ
होती हैं । जैन (क) आकाश आदिको पाँच तन्मात्राओंसे उत्पत्ति मानना अनुभवके विरुद्ध है । सत्कार्यबाध
(विश्वैकान्तवादके) माननेवाले सांख्य लोग भी आकाशको नित्य मानते हैं यह आश्चर्य है । आकाशको
क्षणी आदिबोने नित्य माना है । (ख) वाक पाणि आदिको अलग इन्द्रिय नहीं कह सकते । क्योंकि वाक
पाणि आदि कर्म इन्द्रियोंके होनेवाले काय शरीरके अन्य अवयवोंसे भी किये जा सकते हैं । अतएव वाक
आदिको अलग इन्द्रिय मानना ठीक नहीं । यदि इन्हे इन्द्रिय माना जाय तो शरीरके अन्य अंगोपागोंको भी
इन्द्रिय कहना चाहिये ।

अब प्रमाणसे प्रमाणके फल (प्रमितिको) सबथा भिन्न माननेवाले तथा बाह्य पदार्थोंका निषेध
करके आवाहृतको स्वीकार करनेवाले बौद्धोंका खडम करते हैं—

इलोकार्थ—हेतु और हेतुका फल साथ साथ नहीं रह सकते और हेतुके नाश हो जानपर फलकी
उत्पत्ति नहीं हो सकती । यदि जगत्को विज्ञानरूप माना जाय तो पदार्थोंका ज्ञान नहीं हो सकता । अतएव
बुद्धका इन्द्रजाल विषीण हो जाता है ।

व्याख्यानार्थ—(१) बौद्धपक्ष—प्रमाण और प्रमाणका फल दोनों एकान्तरूपसे अभिन्न हैं । सिद्धान्त
भी है “जो ज्ञान प्रमिति और अनुमितिका कारण होता है वही ज्ञान दोनोंमें प्रमाण फलरूप है क्योंकि
ज्ञान अधिगम रूप है । उभयत्र अर्थात् प्रत्यक्ष और अनुमान प्रमाणम प्रत्यक्षरूप और अनुमानरूप ज्ञान
ही फलरूप (कायरूप) है क्योंकि वह अधिगम रूप—परिच्छेद रूप है । तथाहि—ज्ञप्ति रूप ही ज्ञान
उत्पन्न होता है । पदार्थोंको जाननेकी क्रियाके अतिरिक्त ज्ञानका कोई दूसरा फल नहीं हो सकता क्योंकि
परिच्छेदका अधिकरण और परिच्छेदसे भिन्न ज्ञानके फलका अधिकरण भिन्न भिन्न होते हैं । (हानोपादानादि

कृतेद्रूपमेव ज्ञानमुत्पद्यते । स च परिच्छेदादुत्पन्नं ज्ञानफलम्, भिन्नाधिकरणत्वात् । इति सर्वथा न प्रत्यक्षानुमानाभ्यां भिन्न फलमस्तीति ॥'

एतच्च न समीचीनम् । यथा यद्यस्मादेकान्तेनाभिन्नं तत्तत्र सहैवोत्पद्यते । यथा घटेन घटत्वम् । तैश्च प्रमाणफलयो कायकारणभावोऽभ्युपगम्यते । प्रमाण कारणं फलं कायमिति । स चैकान्ताभेदे न घटते । न हि युगपदुत्पद्यमानयोस्तयो सव्येतरगोविषाणयोरिव कायकारण भावो युक्तः । नियतप्राकालभावित्वात् कारणस्य । नियतोत्तरकालभावित्वात् कार्यस्य । एतदेवाह न तुल्यकाल फलहेतुभाव इति । फल काय हेतुः कारणम् तयोभाव स्वरूपम् कार्य कारणभावः । स तुल्यकालः समानकालो न युज्यत इत्यर्थः ॥

अथ क्षणान्तरितत्वात् तयो क्रमभावित्वं भविष्यतीत्याशङ्क्याह । हेतौ विलीने न फलस्य भाव इति । हेतौ कारणं प्रमाणलक्षणे विलीने क्षणिकत्वादुत्पत्त्यनन्तरमेव निरन्तरं विनष्टे फलस्य प्रमाणकायस्य न भावः सत्ता निर्मूलत्वात् । विद्यमाने हि फलहेतावस्यैव फलमिति प्रतीयते ना यथा अतिप्रसङ्गात् । किञ्च हेतुफलभाव सम्बन्धः स च द्विष्ट एव स्यात् । न चानयो क्षणक्षयैकदीक्षितो भवान् सम्बन्धः क्षमते । ततः कथम् अयं हेतुरिव

ज्ञानका फल—काय—नहीं है क्योंकि ज्ञानफलका आश्रय ज्ञान होता है और हानोपादानका अधिकरण ज्ञानसे भिन्न पद्व होता है । इस प्रकार प्रत्यक्ष और अनुमान प्रमाणका फल प्रत्यक्ष और अनुमान रूप ज्ञानसे सवथा भिन्न नहीं होता ।

(१) उत्तरपक्ष—यह ठीक नहीं है । क्योंकि जा जिससे एकान्तरूपसे अर्थात् सवथा अभिन्न होता है वह उसीके साथ उत्पन्न होता है । जैसे घटेसे घटत्व सवथा अभिन्न होता है इसलिये घटेके साथ घटत्व उत्पत्ति होती है । तथा बौद्ध लोग प्रमाण और प्रमाणके फलम कायकारण सम्बन्ध मानते हैं—प्रमाणको कारण और प्रमाणके फलको उसका काय कहते हैं । यह काय-कारण भाव प्रमाण और उसके फलको सवथा अभिन्न माननम नहीं बनता । जैसे एक साथ उत्पन्न होनेवाले गायके बाये और दाहिने सींगोंम काय-कारण सम्बन्ध नहीं हो सकता उसी प्रकार एक साथ उत्पन्न होनेवाले प्रमाण और फलम काय कारणभाव उचित नहीं । क्योंकि कारण नियतरूपसे पहले और काय नियतरूपसे कारणके उत्तरकालम होता है । काय कारण भाव समान काल वाला नहीं होता । अतएव प्रमाण और प्रमाणका फल सवथा अभिन्न नहीं हो सकते ।

अथा—प्रमाण और प्रमाणके फलमें क्षणमात्रका अन्तर पड़ता है अतएव प्रमाण और प्रमाणका फल क्रमसे होते हैं । समाधान—यह ठीक नहीं । क्योंकि बौद्ध लोगोके क्षणिकवादम प्रत्येक वस्तु एक क्षणके लिये ठहर कर दूसरे क्षणसे नष्ट हो जाती है अतएव प्रमाणके क्षणिक होनेके कारण प्रमाण (कारण) के उत्पन्न होते ही सवथा नष्ट हो जानेसे प्रमाणके फल (काय) की उत्पत्ति नहीं हो सकती क्योंकि कारण रूप प्रमाणका सवथा (निरन्तर) विनाश हो जाता है । कार्यकी उत्पत्ति उसके कारणके रहने पर ही होती है अन्यथा नहीं । यदि कारणके विना काय उत्पन्न होने लगे, तो अतिप्रसङ्ग हो जायगा—बीजके विना वृक्षकी उत्पत्ति माननी होगी । अतएव प्रमाण और प्रमाणके फलम काय-कारण सम्बन्ध नहीं हो सकता । तथा प्रमाण और उसके फलका सम्बन्ध दो पदार्थोंम ही रहता है । किन्तु क्षण-क्षणमें नाश होनेवाले प्रमाण और प्रमाणके फलम कोई सम्बन्ध नहीं हो सकता । अतएव यह हेतु है, और यह उसका फल है यह निश्चयात्मक ज्ञान

१ हरिभद्रसूत्रिकृत न्यायप्रवेशवृत्ति पृ ३६ ।

२ पाद्वैदिकृतन्यायप्रवेशवृत्तिपञ्चिकायां—भिन्नमधिकरणमाश्रयो यस्य फलस्य तत्तथा अयमर्थः । ज्ञानाद्व्यतिरिक्तं यद्युच्यते फलं हानोपादानादिकं तथा तत्फलं प्रमातुरेव स्यात् ज्ञानमिव । तथाहि ज्ञानेन प्रदक्षितेज्यं हानादिकं तद्विषये पुनश्चैवैवैवजायते अतो हानादिकस्य भिन्नाधिकरणत्वात् फलत्वं अस्तस्य ।

फलम्' इति प्रतिनियमः प्रसीतिः । एकस्य ग्रहणेऽप्यन्यस्याग्रहणे तदसंभवात् ।

'द्विष्टसंबन्धसंविशिर्नैकरूपप्रवेदनात् ।

द्वयो स्वरूपग्रहणे सति सब-बवेदनम् ॥'^१

इति बचनात् ॥

यद्यपि धर्मोत्तरेण 'अर्थसारूप्यमस्य प्रमाणम् । तद्वशादथप्रतीतिसिद्धः' इति न्याय विष्णुसूत्रं विवृण्वता भणितम्— 'नीलनिभास हि विज्ञान यसस्तस्माद् नीलस्य प्रतीतिरवसीयते । येभ्यो हि चक्षुरादिभ्यो ज्ञानमुत्पद्यते न तद्वशात् तज्ज्ञान नीलस्य सवेदन शक्यतेऽवस्थापयितुं नीलसदृशं त्वनुभूयमानं नीलस्य संवेदनमवस्थाप्यते । न चात्र जन्यजनकभावनिबन्धन साध्यसाधनभावः । येनैकस्मिन् वस्तुनि विरोधः स्यात् । अपि तु व्यवस्थाप्यव्यवस्थापक भावेन तत् एकस्य वस्तुन किञ्चिद्रूपं प्रमाणं किञ्चित् प्रमाणफलं न विरुध्यते । व्यवस्थापनहेतु हि सारूप्य तस्य ज्ञानस्य व्यवस्थाप्यं च नीलसवेदनरूपम्' इत्यादि ॥

महीं हो सकता क्योंकि प्रमाण और प्रमाणका फल दोनों क्षणिक होनेसे एक साथ नहीं रहते । इसलिये प्रमाणके फल और फलके होनेसे प्रमाणका ज्ञान नहीं हो सकता । कहा भी है—

दो वस्तुओंमें रहनेवाले सम्बन्धका ज्ञान दोनों वस्तुओंके ज्ञान होने पर ही हो सकता है । यदि दोनों वस्तुओंमेंसे एक वस्तु रहे तो उस सम्बन्धका ज्ञान नहीं होता ।

बौद्ध— अर्थसारूप्यमस्य प्रमाणम् । तद्वशादथप्रतीतिसिद्धः—अर्थके साथ होनेवाली समानरूपताके कारण अर्थनिर्णयकी सिद्धि हो जानेसे अर्थके साथ होनेवाली समानरूपता प्रमाण है—इस न्यायविदुके सूत्रका विवरण करनेवाले धर्मोत्तरन कहा है— जिस कारण विज्ञानमें नील (नील वण पदार्थ) का प्रतिभास होता है उस कारण नीलकी प्रतीति होती है जिन चक्षु आदि इन्द्रियोसे ज्ञानकी उत्पत्ति होती है उन इन्द्रियोंके अर्थात् होनेसे इन्द्रियजन्य वह ज्ञान नील पदार्थका यह ज्ञान है इस प्रकार सबद नही कर सकता किन्तु अनुभूयमान नील (पदार्थके) सदृश ज्ञान (नीलाकार ज्ञान) नील पदार्थका ज्ञान है ऐसा सवेदन किया जाता है । यहाँ प्रमाण और प्रमाणके फलम जनकभाव (कार्य कारणभाव) जिसका कारण है ऐसा साध्य-साधनभाव नहीं है जिससे एक वस्तुम विरोध उत्पन्न हो किन्तु यहाँ व्यवस्थाप्य व्यवस्थापक (निश्चय निश्चायक) रूपसे साध्य साधनभाव है । इसलिये एक वस्तुका किञ्चित् प्रमाणरूप होनेम और किञ्चित् प्रमाणफलरूप होनेम विरोध नहीं आता । सारूप्य उस ज्ञान (नील पदार्थका ज्ञान) का निश्चय करनेम हेतु है और नील पदार्थका ज्ञान व्यवस्थाप्य (निश्चय) । स्पष्टार्थ—बौद्ध लोग प्रमाण और प्रमिति को अभिन्न मानते हैं । उनके मतम जिस ज्ञानमें (प्रत्यक्ष अनुमान) पदार्थ जान जाते हैं वही ज्ञान प्रमाण और प्रमिति दोनों रूप होता है । बौद्ध लोगोन पदार्थोंम प्रवृत्ति करनेवाले सशय और विपर्यय रहित प्रापक ज्ञानको प्रमाण माना है । जिस प्रापण शक्तिसे ज्ञान पदार्थसे उत्पन्न होनेपर भी प्रापक होता है वही प्रमाणका फल है । अतएव जिस ज्ञानसे अर्थको प्रतीति होती है उसी ज्ञानसे अर्थका दर्शन होता है इसलिये ज्ञान प्रमाण और प्रमिति दोनों रूप है (तदेव च प्रत्यक्ष ज्ञान प्रमाणफलमथप्रतीतिरूपत्वात्) । शंका—यदि ज्ञान प्रमिति रूप होनेसे प्रमाणका फल है तो प्रमाण किसे कहते हैं ? उत्तर—ज्ञान पदार्थसे उत्पन्न होता है और पदार्थोंके आकार रूप होकर पदार्थोंको जानता है इसलिये ज्ञान प्रमाण है । हमारे (बौद्ध) मतके अनुसार ज्ञान इन्द्रिय आदिकी सहायतासे पदार्थोंको नहीं जानता । किन्तु नील घटको जानते समय नील घटसे उत्पन्न

१ कारिकेय सत्त्वार्थश्लोकवार्तिके पृ ४२१ उद्धृता ।

२ न्यायविन्दो १-१९ २० ।

३ न्यायविन्दो १-२ स्तोपकटीकाया ।

व्यवस्थापकम् । एकस्य निरशस्य ज्ञानक्षणस्य व्यवस्थाप्यव्यवस्थापकत्वलक्षणस्वभाव-
द्वयायोगात् व्यवस्थाप्यव्यवस्थापकभावस्यापि च सम्बन्धत्वेन द्विष्टत्वादेकरिममसंभवात् ।
किञ्च अर्थसारूप्यमर्थाकारता । तत्र निश्चयरूपम् अनिश्चयरूप वा ? निश्चयरूप चेत् तदेव
व्यवस्थापकमस्तु, किमुभयकल्पनम् ? अनिश्चित चेत्, स्वयमव्यवस्थितं कथं नीलादिसंवेदन
व्यवस्थापने समयम् ? अपि च केयमर्थाकारता ? किमवग्रहणपरिणाम ? अहोस्त्वित्वा
कारधारित्वम् ? नाथ, सिद्धसाधनात् । द्वितीयस्तु ज्ञानस्य प्रमेयाकारानुकरणाज्जडत्वापत्त्या
विरोधापत्तः । तत्र प्रमाणादेकान्तेन फलस्वाभेद साधोयान् । सवथातादात्म्ये हि प्रमाणफल-
योग व्यवस्था, तद्भावविरोधात् । न हि सारूप्यमस्य प्रमाणमधिगतिः फलमिति सवथा-
तादात्म्ये सिद्धयति, अतिप्रसङ्गात् ॥

ननु प्रमाणस्यासारूप्यव्यावृत्तिः सारूप्यम् अनधिगतिव्यावृत्तिरधिगतिरिति व्यावृत्तिः

ज्ञान नील घटके आकार रूप होता है । नील घटके सदृश आकारको धारण करना ही ज्ञानका प्रामाण्य है
(अथसारूप्यमस्य प्रमाण) । प्रका—यदि ज्ञान सादृश्य (नील सादृश्य) से अभिन्न है तो उसी ज्ञानको
प्रमाण और प्रमिति दोनों रूप कहना चाहिये । एक ही वस्तुम साध्य और साधन दोनों नहीं रह सकते ।
अतएव ज्ञान (प्रमाण) पदार्थोंके सदृश नहीं हो सकता । उत्तर—सारूप्य (सदृश आकार) से ही
पदार्थोंको प्रतीति होती है । क्योंकि पदार्थोंको जाननेवाला प्रत्यक्ष ज्ञान नील घटके आकारका हो कर ही नील
घटका ज्ञान करता है । चक्षु आदिकी सहायतासे नील घटका ज्ञान नहीं हो सकता । अतएव हम (बीड़) लोग
प्रमाण और प्रमितिके काय कारण सम्बन्ध न स्वीकार करके व्यवस्थाप्य और व्यवस्थापक सम्बन्ध मानते हैं ।
सारूप्य व्यवस्थापक है और नील ज्ञान व्यवस्थाप्य है । अतएव प्रमाण और प्रमितिको अभिन्न माननेसे कोई
विरोध नहीं आता ।

जैन—धर्मोत्तरका यह कथन ठीक नहीं । क्योंकि निरश ज्ञान क्षण (बीड़ोंके अनुसार प्रत्येक वस्तु
क्षणिक है इसलिये वे लोग घटको घट न कहकर घट क्षण कहते हैं । इसी प्रकार यहाँ भी ज्ञान क्षणसे
क्षणिक ज्ञान समझना चाहिये) में व्यवस्थाप्यरूप और व्यवस्थापकरूप दो स्वभाव नहीं बन सकते और
व्यवस्थाप्य-व्यवस्थापक भावका सम्बन्ध दो पदार्थोंमें ही रहनेवाला होनेसे एक निरश ज्ञान-क्षणम नहीं रह
सकता । तथा ज्ञानका जो अर्थके साथ सारूप्य है वह ज्ञानकी अर्थाकारता है । यह ज्ञानका अर्थसारूप्य
निश्चयरूप है या अनिश्चयरूप ? यदि यह अर्थसारूप्य निश्चयरूप है तो इस अर्थसारूप्यको ही व्यवस्थापक
(निश्चयात्मक) मानना चाहिये उसे व्यवस्थाप्यरूप और व्यवस्थापकरूपसे अलग-अलग माननकी आवश्यकता
नहीं । यदि ज्ञानका वह अर्थसारूप्य अनिश्चित है तो स्वयं अनिश्चित अर्थसारूप्यसे नील आदि पदार्थका
ज्ञान निश्चित नहीं हो सकता । तथा ज्ञानकी अर्थाकारतासे आपका क्या अभिप्राय है ? आप लोग ज्ञेय
पदार्थको जाननेवाले ज्ञानके परिणामको अर्थाकारता कहते हैं अथवा ज्ञानके अर्थके आकाररूप होनेको अर्था
कारता कहते हैं ? प्रथम पक्ष माननम सिद्धसाधन है क्योंकि हम भी ज्ञानका स्वभाव पदार्थोंको जानना
मानते हैं । यदि आप लोग ज्ञानके पदार्थोंके आकार रूप होनेको अर्थाकारता कहते हैं तो ज्ञानको अज
प्रमेयके आकार माननेम ज्ञानको भी जड मानना पड़ेगा । अतएव प्रमाण और प्रमाणके फलको एकान्त
अभिन्न नहीं मान सकते । क्योंकि प्रमाण और प्रमाणके फलका सर्वथा तादात्म्य सम्बन्ध माननेसे प्रमाण और
प्रमाणके फलकी व्यवस्था नहीं बनती क्योंकि एक निरश ज्ञान-क्षणमें व्यवस्थाप्य-व्यवस्थापक भाव होनेमें
विरोध आता है । प्रमाण और प्रमाणके फलमें सर्वथा तादात्म्य मानने पर ज्ञानका अर्थके साथ
होनेवाला सारूप्य प्रमाण है और अर्थ ज्ञानका फल है—यह सिद्ध नहीं होता क्योंकि इससे अतिप्रसंग उप
स्थित हो जायेगा ।

अंका—सारूप्यके असारूप्यव्यावृत्ति रूप और अधिगतिके अनिश्चितिव्यावृत्तिरूप होनेसे व्यावृत्तियोंमें

भेदाद्वैकस्यापि प्रमाणफलव्यवस्थेति चेत्, नैवम् । स्वभावभेदमन्तरेणान्यव्यावृत्तिभेदस्यानु-
पपत्तेः । कर्तुं च प्रमाणस्य फलस्य चाप्रमाणाफलव्यावृत्त्या प्रमाणफलव्यवस्थावत् प्रमाणान्तर-
फलान्तरव्यावृत्त्याप्यप्रमाणत्वस्याफलत्वस्य च व्यवस्था न स्यात् ? विजातीयविव सजातीय-
विव व्यावृत्तत्वाद् वस्तुनः । तस्मात् प्रमाणात् फलं कथञ्चिद्विभवेष्टव्य । साध्यसाधनभावेन
प्रतीयमानत्वात् । ये हि साध्यसाधनभावेन प्रतीयते ते परस्पर भिद्यते यथा कुठारच्छिदि-
क्रिये इति ॥

एवं योगामिमत प्रमाणात् फलस्यैकान्तभेदाऽपि निराकृतं य तस्यैकप्रमाणादात्म्येन
प्रमाणात् कथञ्चिदभेदव्यवस्थिते प्रमाणतया परिणतस्यैवात्म्येन फलतया परिणतिप्रतीते य-
प्रमिमीते स एवोपादत्त परित्यजति उपेक्षते चेति सव्यवहारिभिरस्खलितमनुभवात् । इतरथा
स्वपरयो प्रमाणफलव्यवस्थाविप्लव प्रसज्यत इत्यलम् ॥

अथवा पूर्वाद्भिदमन्यथा 'याव्येय । सौगता किलेत्थ प्रमाणयन्ति । सब सत् क्षणि-
कम् । यत् सर्वं तावद् घटादिकं वस्तु मुद्गरादिसनिधौ नाश गच्छद् दृश्यते । तत्र येन स्व-
रूपेणान्त्यावस्थार्या घटादिकं विनश्यति तच्चैतत्स्वरूपमुत्पन्नमात्रस्य विद्यते तदानीमुपादानन्तर-
मेव तेन विनष्टयम् इति 'यकमस्य क्षणिकत्वम् ॥

येह होनेके कारण प्रमाणके एक रूप होनपर भी उसके प्रमाणरूप होनेका और फलरूप होनेका निश्चय होता
है । समाधान—यह ठीक नहीं । क्योंकि भिन्न भिन्न स्वभावोंके अभावम व्यावृत्तिधोम भेदका होना नहीं
बनता । तथा जिस प्रकार अप्रमाणकी 'व्यावृत्तिसे प्रमाणकी प्रमाणरूपताका और अफलकी व्यावृत्तिसे फलकी
फलरूपताका निश्चय होता है वैसे ही प्रमाणान्तरकी व्यावृत्तिसे प्रमाणके अप्रमाण बका और फलान्तरकी
व्यावृत्तिसे फलके अफलत्वका निश्चय मानना चाहिये । क्योंकि जैसे आप लोग विजातीय वस्तुसे 'व्यावृत्ति
मानते हैं वैसे ही सजातीय वस्तुसे भी व्यावृत्ति माननी चाहिय । अतएव प्रमाण और उसका फल कथंचित
भिन्न हैं क्योंकि दोनों साध्य-साधन भावरूपसे प्रतीयमान होते ह । जो साध्य साधन भावसे प्रतीयमान होते
हैं, वे परस्पर भिन्न होते हैं जैसे कुठार और छवनक्रिया ।

इससे प्रमाण और प्रमाणके फलका एकान्त भेद माननवाले योगोंका भी निराकरण हो जाता ह । क्योंकि
जो आत्मा ज्ञय पदार्थको मध्यारूपसे जानती है वही आत्मा उस पदार्थको ग्रहण करती ह उसका त्याग
करती है और उसकी उपेक्षा करती ह यह सबको दृढ अनुभव होता ह । इससे प्रमाणरूपसे परिणत हुई
आत्माकी ही फलरूपसे जो परिणति होती ह उसका निर्णायक ज्ञान हानके कारण इस प्रमाणफलका एक
प्रमाताके साथ तादात्म्य होनेसे प्रमाण द्वारा उसके कथंचित अभेदकी सिद्धि होती ह । यदि प्रमाण और
उसके फलम कथंचित अभेद न माना जाय—दोनोम सबथा अभेद माना जाय—ता अपना प्रमाण और अपना
फल तथा दूसरेका प्रमाण और दूसरेका फल—इस व्यवस्थाके नाशका ही प्रसंग उपस्थित हो जाता ह । (विज्ञा-
नाहँसमें स्व और पर दोनों विज्ञानरूप माने गये ह अतएव दोनोम भेदका अभाव होनेसे स्वप्रमाण और
स्वफल तथा परप्रमाण और परफलकी व्यवस्थाका अभाव हो जाता ह) ।

(२) पूषपक्ष—सम्पूर्ण पदार्थ क्षणिक है (सब सत् क्षणिक) । क्योंकि सभी घट आदि
पदार्थ मुद्गर आदिका सयोग होन पर नष्ट होते हुए देखे जाते ह । घट आदि पदार्थ अत्य अवस्थामें जिस
स्वरूपसे विनाशको प्राप्त होते हैं वही स्वरूप उपलमात्र पदार्थोंका होता है । अतएव उत्पत्तिके बाद ही
घट आदि पदार्थ नष्ट हो जाते हैं इसलिये सम्पूर्ण पदार्थ क्षणिक ह । स्पष्टार्थ—बीड़ोंके अनुसार प्रत्येक
पदार्थ क्षणिक है क्योंकि नाश होना पदार्थोंका स्वभाव है । यदि नाश होना पदार्थोंका स्वभाव न हो तो
पदार्थ दूसरी वस्तुके सयोगसे भी नष्ट नहीं हो सकते । पदार्थोंका यह क्षणिक स्वभाव पदार्थोंकी आरम्भ
और अन्त दोनों अवस्थामें समान है । यदि पदार्थोंको उत्पन्न होनेके बाद नाशग्रस्त न माना जाय तो

अथैवम् एव स्वभावस्वस्य हेतुवो जातो यत्किञ्चनन्तमपि कालं स्थित्वा विनश्यति । एवं तर्हि मुद्गरादिसंनिधानेऽपि एव एव तस्य स्वभाव इति पुनरप्येतेन त्वावन्तमेव कालं स्थावन्म इति नैव विनश्येदिति । सोऽयं “अदित्सोवणिज” प्रतिदिनं पत्रलिखितश्चस्तनदिनभणन न्यायः” । तस्मात् क्षणद्वयस्थाधि चेनाप्युत्पत्तौ प्रथमक्षणवद् द्वितीयेऽपि क्षणे क्षणद्वयस्थाधि त्वात् पुनरपरक्षणद्वयमवतिष्ठेत । एव तृतीयेऽपि क्षणे तस्वभावत्वात् नैव विनश्येदिति ॥

स्यादेतत् । स्थावरमेव तत् स्वहेतोर्जातम् पर बलेन विरोधकेन मुद्गरादिना विनाश्यत इति । तदसत् । कथं पुनरेतद्विदित्यते । न च तद् विनश्यति स्थावरत्वात् विनाशश्च तस्य विरोधिना बलेन क्रियते इति । न ह्यतत्सम्भवति जीवति देवदत्तो मरणं चास्य भवतीति । अथ विनश्यति तर्हि कथमविनश्यत् तद् वस्तु स्वहेतोर्जातमिति । न हि म्रियते च अमरणधर्मा चेति युज्यते वक्तुम् । तस्मादविनश्यत्वे कदाचिदपि नाशयोगात् दृष्टत्वाच्च नाशस्य मन्वरेणैव तद्वस्तु स्वहेतोरुपजातमङ्गीकृतं यम् । तस्मादुत्पन्नमात्रमेव विनश्यति । तथा च क्षणक्षयित्वं सिद्धं भवति ॥

पदार्थोंका किसी भी कारणसे नाश नहीं हो सकता । इसलिये प्रत्येक पदार्थ क्षणक्षणम नष्ट होता है । श्रुति—यदि क्षण क्षणम नाशको प्राप्त होनेवाला परमाणु ही वास्तविक है तो घट पट आदि स्थूल पदार्थोंका ज्ञान नहीं हो सकता । उत्तर—वास्तवम स्थूल पदार्थोंका ज्ञान स्वप्न ज्ञान अथवा आकाशम केश ज्ञानकी तरह निर्विषय है । अनादि कालकी वासनाके कारण ही स्थूल पदार्थोंका प्रतिभास होता है । श्रुति—यदि सम्पूर्ण पदार्थ क्षण क्षणम नष्ट होनेवाले ह तो पदार्थोंका प्रत्यभिज्ञान नहीं हो सकता । उत्तर—जिस प्रकार दीपककी लौम परस्पर समानता रखनेवाले पहले और दूसरे क्षणोंम पहले क्षणके नष्ट होनेके समय ही पहले क्षणके समान दूसरे क्षणके उत्पन्न होनेसे यह वही दीपक है यह ज्ञान होता ह उसी प्रकार समान आकारकी ज्ञान परम्परासे पदार्थोंके अत्यन्त नष्ट हो जानेपर भी पदार्थोंम प्रत्यभिज्ञान होता है ।

प्रतिवादी—अपनी उत्पत्तिके कारणभूत सहायकोसे उत्पन्न हुए (कायरूप) पदार्थका कुछ समय तक ठहर कर नष्ट हो जाना यह प्रत्येक पदार्थका स्वभाव ह । बौद्ध—यदि पदार्थका स्वभाव क्षण क्षणम नाशमान न माना जाय तो घड़ेके साथ मुद्गरका सयोग होनेपर भी घड़ा नष्ट नहीं होना चाहिये क्योंकि मुद्गरका सयोग होनेपर भी घड़ेका नाश नहीं होनेका स्वभाव मौजूद है । अतएव जिस प्रकार कोई कज्जदार साहुकारके कज्जको न चकानकी इच्छासे कज्ज चुका देनेका प्रतिदिन वायदा करनेपर भी कभी अपने कज्जको नहीं चका पाता उसी तरह मुद्गरका सयोग होनेपर भी प्रत्येक क्षणम नष्ट न होनेवाला घट दूसरे तीसरे आदि क्षणम नष्ट न हो कर सबदा मिय ही रहना चाहिये । अतएव पदार्थोंका स्वभाव क्षण-क्षणमें नष्ट होनेका ह ।

प्रतिवादी—प्रत्येक पदार्थ अपन उत्पत्तिके कारणोंसे स्थिर रहनके लिये ही उत्पन्न होता है बावमें अपन बलवान विरोधी मुद्गर आदिते नष्ट हो जाता है । बौद्ध—यह ठीक नहीं । क्योंकि यदि पदार्थका स्वभाव नष्ट नहीं होनेका ह तो यह नहीं कहा जा सकता कि पदार्थ अपने बलवान विरोधीसे नष्ट हो जाता है क्योंकि जिस पदार्थका स्वभाव नष्ट होना नहीं है वह पदार्थ नष्ट नहीं हो सकता । अतएव जिस प्रकार देवदत्तके जीते हुए उसको मरा हुआ नहीं कह सकते वैसे ही यदि पदार्थ नष्ट हो जाता है तो यह नहीं कहा जा सकता कि पदार्थ अपन उत्पत्तिके कारणोंसे स्थिर रहनेके लिये उत्पन्न हुआ था । अतएव जैसे नाशमान देवदत्तको अनाशमान नहीं कहा जा सकता वैसे ही नष्ट होनेवाले पदार्थको अविनश्यत्वर नहीं कह सकते । तथा पदार्थ असमान देखे जाते हैं अतएव अपनी उत्पत्तिके कारणों द्वारा उत्पन्न वस्तुको

प्रथोपस्थवेद्यम् । यद्विनाशस्वरूपं तदुत्पत्तिरन्तरानवस्थायि यथान्त्यक्षणवर्तिषदस्व स्वरूपम् । विनाशस्वरूपं च रूपादिकमुदयकाले, इति स्वभावहेतुः । यदि क्षणवर्तिषो भावाः कथं तर्हि स एवायमिति प्रत्यभिज्ञा स्यात् । उच्यते । निरन्तरसदृशपरापरोत्पादात्, अविद्या मुच्यते । पूर्वक्षणविनाशकाल एव तत्सदृश क्षणान्तरमुच्यते । तेनाकारविलक्षणवाभावाद्व्यवधानाभावात्तन्तोच्छेदेऽपि स एवायमित्यभेदाध्यवसायी प्रत्यय प्रसूयते । अत्यन्तभिन्नव्यपि रूपपुनरुत्पन्नकुम्भकाशकेशादिषु दृष्ट एवायं स एवायम् इति प्रत्यय तथेहापि किं न सम्भाव्यते । यस्मात् सब सत् क्षणिकमिति सिद्धम् । अत्र च पूर्वक्षण उपादानकारणम् उत्तरक्षण उपादेयम्

विवर ही मानना चाहिय । अतएव प्रत्येक पदार्थ उत्पन्न होनेके दूसरे क्षणम ही नष्ट हो जाता है इसलिये प्रत्येक पदार्थ क्षणविषयी है ।

जिस प्रकार अन्त्यक्षणवर्ति घटका—विनाशको प्राप्त होनेवाले घटका—स्वरूप विनश्वर होनेसे उसके विनाशके अनन्तर घट स्वरूपसे (अवस्थायी) विद्यमान नहीं रहता उसी प्रकार जिस पदार्थका स्वरूप विनश्वर होता है वह पदार्थ उत्पत्तिके बाद अवस्थायी—अक्षणिक—नहीं होता । (जो स्वभाव स्वभाववानका का नाश होन पर नष्ट हो जाता है वह विनश्वर होता है । पदार्थका स्वभाव विनश्वर होन पर उसकी अभिव्यक्ति होते ही उसका नाश हो जाता है । जिस पदार्थका स्वभाव विनश्वर होता है उसकी उत्पत्तिके बाद उसका स्वभाव विनश्वर होनेसे वह अवस्थायी—अक्षणिक नहीं होता) । पदार्थकी उत्पत्तिके कालम पदार्थके रूप आदिका स्वभाव विनश्वर होता है । इस प्रकार विनश्वरस्वरूपत्व रूप हेतु स्वभावहेतु रूप है । (बौद्ध लोगान स्वभावहेतु कायहेतु और अनुपलब्धिहेतुके भेदसे हेतुके तीन भेद माने हैं । जैसे यह वृक्ष है शिशिपा (सीसम) होनेसे—यहां वृक्षत्व और शिशिपात्वका काय-कारण संबन्ध न हो कर स्वभाव सम्बन्ध है अतएव यह स्वभावहेतु अनुमान है । यहाँ अग्नि है धूम होनेसे—यहाँ पर काय-कारण सम्बन्ध है इसलिये यह कायहेतु अनुमान है । पदार्थके न मिलनको अनुपलब्धि कहत हैं । जैसे देवदत्त घरम नहीं है क्योंकि वह वहाँ अनुपलब्ध है । स्वभावहेतुम एक स्वभावसे दूसर स्वभावका और कायहेतुम कायसे कारण अनुमान होता है । स्वभाव और कायहेतु वस्तुकी उपस्थितिकी और अनुपलब्धिहेतु वस्तुकी अनुपस्थितिकी सिद्ध करते हैं) । शका—यदि पदार्थ क्षण-क्षणम नष्ट होनेवाले हैं तो प्रत्येक क्षणम नष्ट होनेवाले घटकी उत्पत्तिके प्रथम क्षणसे लगा कर अन्तिम समय तक घटके एकत्वका प्रत्यभिज्ञान यह वही है नहीं हो सकता । बौद्ध—समान रूप अपर अपर क्रमवर्ती क्षणमात्र कालवर्ती पदार्थोंकी निरन्तर उत्पत्ति होनेके कारण तथा आत्माका अविद्यासे सम्बन्ध होनेके कारण यह वही है—इस प्रकार एकत्वका प्रत्यभिज्ञान होता है । (प्रत्येक उत्तरक्षण पूर्वक्षणसे भिन्न होन पर भी पूर्वक्षणोत्पत्ति होनेवाली सदृशताके कारण आत्माके साथ अविद्याका सम्बन्ध होनेसे आत्मा उन क्षणोंको एक रूप समझती है जिससे आत्माको यह वही है—यह प्रत्यभिज्ञान होता है) । पदार्थकालवर्ती क्षणिक पदार्थका विनाश होनेके कालम ही पूर्वक्षणवर्ती क्षणिक पदार्थके सदृश उत्तरक्षणवर्ती क्षणिक पदार्थ उत्पन्न होता है । अतएव पूर्वक्षणवर्ती पदार्थके आकारसे उत्तर क्षणवर्ती क्षणिक पदार्थका आकार विलक्षण—विसदृश—न होनेसे तथा पूर्वोत्तरकालवर्ती दोनों क्षणिक पदार्थोंम व्यवधान न होनेसे पदार्थकालीन क्षणिक पदार्थका आद्यतिकरूपसे विनाश होने पर भी यह वही है—इस प्रकार पूर्वोत्तर क्षणवर्ती क्षणिक पदार्थोंम अभेदका—एकत्वका—निश्चय करनवाला ज्ञान उत्पन्न होता है । जिस प्रकार पहले काट हुए और फिरसे उत्पन्न होनेवाले कुश (घास) काश और केश आदिके पूर्व और

१ शीघ्रेण च लिङ्गानि । अनुपलब्धि स्वभावकाय वेति । तत्रानुपलब्ध्या न प्रवेशविशेष क्वचिद् घटोपलब्धिर्लक्षणप्राप्तस्यानुपलब्धिरिति । स्वभाव स्वसत्तामात्रमात्राणि साध्यव्यम हेतु । यथा वृक्षोऽप्य शिशिपा स्वादिति । काय यथान्तरम भूमादिति ।

२ पूर्व लमाश्चिन्ता कुशाद्य पुनरुत्पद्यन्ते ।

इति वराविभाषसङ्गीकृत्याह न तुल्यकालः इत्यादि ॥

ते विशकलितमुक्तावलीकृत्वा^१ निरन्वयविनाशिनः पूवक्षणा उत्तरक्षणां जनयन्तः किं स्योत्पत्तिकाले एव जनयन्ति उद क्षणान्तरे ? न तावदाद्य । समकालभाविनोऽप्युत्पत्तिकालयोः विरोधानोपादेयभावाभावात् । अतः साधूकम् न तुल्यकालः फलहेतुभाव इति । न च द्वितीयः । तदानीं निरन्वयविनाशेन पूवक्षणस्य नष्टत्वादुत्तरक्षणजनने कुतः सभावनापि । न चानुपादान स्योत्पत्तिदृष्टा अतिप्रसङ्गात् । इति सुष्ठु व्याहृत हेतौ विलीने न फलस्य भाव इति । पदायस्त्व-नयो^२ पादयो प्रागेवोक्त । केवलमत्र फलमुपादेयं हेतुरुपादान तद्भावा उपदानोपादेयभाव इत्यर्थः ॥

यच्च क्षणिकत्वस्थापनाय मोक्षाकरगुप्तेनानन्तरमेव प्रलपितं तत् स्याद्वात्वादे निरवकाश-मेव । निरन्वयनाशवर्जं कथंचित्सिद्धसाधनात् । प्रतिक्षणं पर्यायनाशस्थानेका तथादिभिरभ्युप-गमात् । यदप्यभिहितम् न ह्यतत् सम्भवति जीवति च देवदत्तो मरण चास्य भवतीति, तदपि संभवादेव न स्याद्वादित्वां क्षतिमावहति । यतो जीवन प्राणधारण मरणं चायुदलिकक्षयः । ततो जीवतोऽपि देवदत्तस्य प्रतिसमयमायुदलिकानामुदीर्णानां क्षयादुपपन्नमेव मरणम् । न च वाच्यमन्त्यावस्थायामेव कृत्स्नायुदलिकक्षयात् तत्रैव मरण उपदेशो युक्त इति । तस्यामप्य

उत्तर क्षणोम अयत्त भेद होनपर भी यह वही घास ह यह वही काश है और यह वही केश है एसा ज्ञान होता ह कैसे ही क्षण-क्षणम नष्ट होनेवाले प्रत्येक पदार्थोंके पव और उत्तर क्षणोम सबथा भेद होनेपर भी उनम एकत्वका प्रत्यभिज्ञान क्यो नही हो सकता है ? अत यह सिद्ध हो जाता है कि समस्त पदार्थ क्षणिक ह । यहाँ पवकालवर्ती क्षणिक पदार्थ उपादानकारण और उत्तर क्षणवर्ती क्षणिक पदार्थ उपादेय है । अतएव दूसरेके अभिप्रायको मानकर न तुल्यकाल इत्यादि कहा है ।

(२) उत्तरपक्ष—आपके मतम स्थलित मोतियोकी मालाके समान सबथा नाश होनेवाले पूर्वक्षण उत्तरक्षणोको उत्पन्न करते समय अपनी उत्पत्तिके क्षणम ही उत्तरक्षणोको उत्पन्न करते हैं अबवा दूसरे क्षणमें उत्पन्न करते हैं ? अर्थात् पव और उत्तरक्षण एक साथ उत्पन्न होते ह या क्रमसे ? पवक्षण और उत्तरक्षण एक साथ उत्पन्न नही हो सकत । क्योकि जैसे एक हाथसे दूसरा हाथ पैदा नही होता वैसे ही पवक्षण उत्तर क्षणको उ पन्न नही कर सकता क्योकि एक ही कालम होनेवाले दो पदार्थोंम उपादान उपादेय भाव नही बन सकता । इसलिये कहा है हेतु और उसका फल दोनों एक साथ नही हो सकते (न तुल्यकाल फलहेतु भाव) । यदि कहो कि पूवक्षण उत्तरक्षणको दूसरे क्षणम उत्पन्न करता है तो यह भी नही बन सकता । क्योकि पूवक्षण सबथा विनाशी है उसका सबथा नाश हो जानसे उससे उत्तरक्षण उत्पन्न नही हो सकता । अतएव दूसरे क्षणम उपादानकारण रूप पवक्षणका सर्वथा नाश होनेके पवक्षणसे उत्तरक्षणकी उत्पत्ति नही हो सकती । यदि उपादानके बिना भी उपादेयकी उत्पत्ति होन लग तो प्रत्येक पदार्थकी उत्पत्ति माननी चाहिये । अतएव हेतुके नष्ट हो जानेपर फलका भी अभाव हो जाता है (हेतौ विलीन न फलस्य भाव)—यह हमने ठीक कहा है ।

तथा क्षणिकत्व सिद्ध करनेके लिय जो माक्षाकरगुप्त नामक बौद्धाचार्यन नित्यत्वका खडन किया है उसे स्याद्वादमें अवकाश नही है । क्योकि स्याद्वादो लोग निरन्वय विनाशको छोडकर बौद्ध मतका ही समर्थन करते हैं । क्योकि अनेकान्तवादियोंने भी पर्यायोंकी अपेक्षा प्रतिक्षण नाश स्वीकार किया ह । तथा आपने जो कहा कि जीते हुए देवदत्तको मरा हुआ नही कह सकते उससे भी स्याद्वादियोंको कोई क्षति नही होती । क्योकि स्याद्वादियोंके अनुसार प्राणोंके वारण करनेको जीवन और आयुके अशोक नाश होनेको मरण कहते हैं । अतएव देवदत्तके जीवित दशमें भी प्रत्येक समय उदय जानेवाले आयुके निबेकोंका क्षय होनेसे मरण होता रहता है । यदि आप लोग कहें कि अन्त अवस्थामें सम्पूर्ण आयुके नाश हो जानेको ही

वस्थावा न्यक्षेण तत्त्वयाभावात् । तत्रापि ह्यवशिष्टानामेव तेषां क्षयो न पुनस्तत्क्षण एव युगपत्-
सर्वेषाम् । इति सिद्धं गर्भाधारभ्य प्रतिक्षण मरणम् । इत्यलं प्रसङ्गन ॥

अथवापरथा व्याख्या । सौगतानां क्लेशार्थेन ज्ञानं अन्यते । तच्च ज्ञान तमेव स्वोत्पाद-
कमर्थं गृह्णातीति । “नाकारणं विषय” इति वचनात् । ततश्चाथ कारण ज्ञान च कायमिति ॥

एतच्च न चारु । यतो यस्मिन् क्षणेऽथस्य स्वरूपसत्ता तस्मिन्नद्यापि ज्ञान नोत्पद्यते
तस्य तथा स्वोत्पत्तिमात्रमत्र-वात् । यत्र च क्षणे ज्ञान समुपपन्न तत्रार्थोऽज्ञात । पूर्वापरकाल-
भावनियतश्च कार्यकारणभाव । अणातिरिक्त चावस्थान नास्ति । तत कथं ज्ञानस्योत्पत्ति
कारणस्य विलीनत्वात् । तद्विलये च ज्ञानस्य निर्विषयतानुषज्यते कारणस्यैव युष्म-मते
तद्विषयत्वात् । निर्विषय च ज्ञानमप्रमाणमेवाकाशकेशज्ञानवत् । ज्ञानसहभाविनश्चाथक्षणस्य
न प्राप्तिवत्त्वम् तस्याकारणत्वात् । अत आह न तुल्यकाल इत्यादि । ज्ञानाथयो फलहेतुभाव
कार्यकारणभावस्तुल्यकाला न घटते ज्ञानसहभाविनोऽथक्षणस्य ज्ञानानुपादकत्वात् युग
पद्भाविनो कायकारणमात्रायोगात् । अथ प्राचोऽथक्षणस्य ज्ञानोपादकत्व भविष्यति तन्न ।
यत आह हेतौ इत्यादि । हेतावथरूपे ज्ञानकारणे विलीने क्षणिकवाग्निरवय विनष्ट न

मरण कहते हैं तो यह भी ठीक नहीं । क्योंकि अत अवस्थाम भी आयुके अवशिष्ट अवशोका ही नाग होता
है एक ही क्षणम आयुके सम्पूर्ण भागोका नाश नहीं होता । अतएव गमके धारण करनेसे लेकर मृत्यु पयत
भ्रान्त्यका मरण होता रहता है वह निर्विवाद ह ।

(३) पूर्वपक्ष—ज्ञान पदायसे उपपन्न होकर उसी पदायको जानता ह । कहा भी ह जो पदाय
ज्ञानोत्पत्तिका कारण नहीं होता वह ज्ञानका विषय भी नहीं होता । अतएव पदाय कारण ह और ज्ञान
कार्य है ।

(३) उत्तरपक्ष—यह ठीक नहीं । क्योंकि जिस क्षणम पदाय स्वरूपसे विद्यमान रहता
है उस क्षणमें ज्ञान उपपन्न नहीं हो सकता उस समय वह अपनी उत्पत्तिम यग्न रहता ह । बौद्धोके
क्षणिकवादके अनुसार जब तक एक पदाय बनकर पूण न हो जाय उस समय तक वह ज्ञानको
उत्पत्ति नहीं कर सकता । तथा जिस क्षणम ज्ञान उपपन्न होता है उस समय पदाय नष्ट हो जाता
है (क्योंकि प्रत्येक पदाय क्षणक्षणम नष्ट होनेवाला ह) । तथा क्रमसे पद और उत्तर कालम
होनेवाले पदार्थोंमें ही काय कारण भाव होता ह । परन्तु बौद्ध मतम कोई भी वस्तु क्षणमात्रसे अधिक
नहीं ठहरती । अतएव ज्ञानकी उत्पत्तिके क्षणम ज्ञानके कारण पदायके नाश हो जानसे ज्ञानकी
उत्पत्ति होनेके पहले ही ज्ञानका कारण दाय नष्ट हो जाता है परन्तु आप लोगोंके मतम कारणको ही
विषय माना ह इसलिये ज्ञानको निर्विषय मानना चाहिये । यह निर्विषय ज्ञान आकाशम केश ज्ञानकी तरह
प्रमाण नहीं हो सकता । तथा यदि ज्ञान और पदायको सहभावी माना जाय तो पदार्थ ज्ञानका विषय नहीं
हो सकता क्योंकि पदाय ज्ञानका कारण नहीं है कारण कायसे पहले उपपन्न होता ह अत कारण
कायका सहभावी नहीं होता । अतएव आपके सिद्धान्तके अनुसार पदाय ज्ञानका विषय (कारण) नहीं
हो सकता । इसलिय हमने कहा है ज्ञान और पदायम एक समयम काय और कारण भाव नहीं बन सकता
(न तुल्यकाल फलहेतुभावो) । इसलिए ज्ञानके साथ उत्पन्न होनेवाला पदार्थ ज्ञानको उत्पन्न नहीं कर
सकता । कारण कि एक साथ उत्पन्न होनेवाली दो वस्तुओंम कार्य-कारण सम्बन्ध नहीं होता । यदि कहो
कि ज्ञानके पहले उत्पन्न होनेवाला पदार्थ ज्ञानको उत्पन्न करता ह तो यह ठीक नहीं । क्योंकि हमने पहले कहा
है—क्षणिक होनेसे पदार्थका निरन्तर्य विनाश होनेके कारण नष्ट हुए पदार्थसे ज्ञानकी उत्पत्ति नहीं हो

फलस्व ज्ञानलक्षणकार्यस्य भाव आत्मलाभाः स्यात् । जनकरथार्थक्षणस्यातीतत्वाद् निर्मूलमेव ज्ञानोत्पन्नं स्यात् ।

जनकस्यैव च प्राज्ञत्वे इन्द्रियाणामपि प्राज्ञत्वापत्तिः, तेषामपि ज्ञानजनकत्वात् । न चान्वयव्यतिरेकाभ्यामर्थस्य ज्ञानहेतुत्वं दृष्टं मृगतृष्णादौ जलभावेऽपि जलज्ञानोत्पादात्, अन्यथा तत्प्रवृत्तरसम्भवात् । भ्रान्त तज्ज्ञानमिति चेत्, ननु भ्राताभ्रान्तविचार स्थिरीभूय क्रियतां त्वया । सांप्रतं प्रतिपद्यस्व तावदनन्तजमपि ज्ञानम् । अन्वयेनाथस्य ज्ञानहेतुत्वं दृष्टं मेवेति चेत् । न । न हि तद्भावे भावलक्षणोऽन्वय एव हेतुफलभावनिरवयविनिमित्तम् अपि तु सदभावेऽभावलक्षणोऽप्यतिरेकोऽपि । स चोक्तयुक्त्या नास्त्येव । योगिनां चातीतानागतार्थ ग्रहणे किमर्थस्य निमित्तत्वम् तयोरसम्भवात् ।

‘ण णिहाणगया भग्गा पुजो णत्थि अणागए ।

णिब्बुया णेव चिट्ठति आरग्गे सरिसवोवमा ॥’

इति वचनात् । निमित्तत्वे चाथक्रियाकारिणेन सम्भवादतीतानागतत्वक्षतिः ॥

सकती (हतो विलीन न फलस्य भाव) । क्योंकि ज्ञानको उ पन्न करनेवाले पदाथके नष्ट होनपर ज्ञान निविषय रह जाता है ।

तथा ज्ञानको उत्पत्तिम कारण भूत पदाथको ज्ञानका विषय माननसे इन्द्रियाका भी ज्ञानका विषय स्वीकार करना चाहिये क्योंकि इन्द्रिया भी ज्ञानको उ पन्न करती है । परन्तु आप लोगोन पदार्थकी तरह इन्द्रियोका ज्ञानका विषय नहीं माना है । शंका—पदाथ ज्ञानका विषय (कारण) है क्योंकि पदाथका ज्ञानके साथ अन्वय व्यतिरेक सम्बन्ध है । जैसे अग्नि धूमका कारण है क्योंकि जहाँ जहाँ धूम होता है वहाँ वहाँ अग्नि होती है और जहाँ अग्नि नहीं होती वहाँ धूम नहीं होता वैसे ही जहाँ ज्ञान होता है वहाँ पदाथ होता है और जहाँ पदाथ नहीं होता वहाँ ज्ञान भी नहीं होता इसलिये ज्ञान और पदाथम अन्वय व्यतिरेक सम्बन्ध होनेसे पदाथ ज्ञानका कारण है । समाधान—यह ठीक नहीं । क्योंकि जिस प्रकार धूमका होना अग्निके ऊपर अवलम्बित है उस प्रकार ज्ञानका होना पदाथके ऊपर अवलम्बित नहीं । कारण कि मृगतृष्णाम जल (अथ) के अभाव होनपर भी जलको पानेके लिये मनुष्यकी प्रवृत्ति देखी जाती है । शंका—मृगतृष्णाम जलका ज्ञान होना भ्रमपण है अतएव यहाँ पदाथके बिना भी ज्ञान हो जाता है । समाधान—यहाँ ज्ञानके भ्रमरूप या अभ्रमरूप होना प्रश्न नहीं है प्रश्न है कि ज्ञान पदाथके बिना भी उत्पन्न होता है । यदि कहो कि जहाँ ज्ञान होता है वही पदाथ होता है इसलिये पदाथ ज्ञानका कारण है तो यह भी ठीक नहीं । क्योंकि जब तक पदाथोंम अन्वय और व्यतिरेक दोनों सम्बन्ध न रहे तब तक उनम काय-कारण सम्बन्ध नहीं बन सकता । अतएव जब तक पदाथ और ज्ञानम जहाँ पदाथ न हो वहाँ ज्ञान भी न हो इस प्रकारका व्यतिरेक सम्बन्ध न बने तब तक पदाथको ज्ञानका हेतु नहीं कह सकते । यह व्यतिरेक सम्बन्ध पदार्थ और ज्ञानम नहीं है क्योंकि मृगतृष्णामें जलका अभाव होनपर भी जलका ज्ञान होता है । तथा अतीत और अनागत पदार्थोंको जाननेवाले योगियोंके ज्ञानमें पदार्थ कारण नहीं हो सकता । क्योंकि अतीत और अनागत पदार्थोंको जानते समय अतीत और अनागत पदार्थोंका अभाव रहता है । अतएव भूत भविष्यत् पदार्थ ज्ञानम कारण नहीं हो सकते । कहा भी है—

जो पदार्थ नष्ट हो गया है वे किसी खजानेम अमा नहीं हैं तथा जो पदार्थ आनेवाले हैं उनका कहीं डेर नहीं लगा है । जो पदार्थ उत्पन्न होते हैं वे सूर्यकी नोकपर रखी हुई सरसोंके समान स्थायी नहीं हैं ।

यदि अतीत और अनागत पदार्थोंको भी ज्ञानमें कारण माना जाय तो अर्थक्रियाकारी होनेसे उनके अतीतत्व और अनागतत्वका अभाव हो जाता है ।

न च प्रकाश्यादात्मलभ एव प्रकाशकस्य प्रकाशकत्व, प्रदीपादेवटाकिभ्योऽनुत्पन्नत्वाच्चित्तप्रकाशकत्वात् । जनकस्यैव च ब्राह्मत्वाभ्युपगमे स्मृत्यादे प्रमाणस्याप्रामाण्यप्रसङ्गः तत्सार्थान्जन्यत्वात् । न च स्मृतिर्न प्रमाणम् अनुमानप्रमाणप्राणभूतत्वात् साध्यसाधनसम्बन्धस्मरणपूर्वकत्वात् तस्य । जनकमेव च चेद् ब्राह्मम् तदा स्वसवेदनस्य कथं ग्राहकत्वम् । तस्य हि ग्राह्यं स्वरूपमेव । न च तेन तज्ज यते स्वात्मनि क्रियाविरोधान् । तस्मात् स्वसामग्रीप्रभवयोर्घटप्रदीपयोरिवार्थज्ञानयो प्रकाश्यप्रकाशकभावसंभवाद् न ज्ञाननिमित्तत्वमथस्य ॥

नवथाजन्यत्वे ज्ञानस्य कथं प्रतिनियतकमव्यवस्था । तदुत्पत्तिरदाकारताभ्यां हि सोपपद्यते । तस्मादनुपपन्नस्यातदाकारस्य च ज्ञानस्य सर्वार्थान् प्रत्यविशेणात् सर्वप्रहर्णप्रसज्येत । नैवम् । तदुत्पत्तिमन्तरेणाप्यावरणक्षयोपशमलक्षणया योग्यतायैव प्रतिनियतार्थप्रकाशकत्वोपपत्तः । तदुत्पत्तावपि च योग्यतावश्यमेष्टव्या । अयथाऽशेषाथसान्निध्ये तत्तदर्थानि निमित्त्येऽपि कुतश्चिदेवार्थात् कस्यचिदेव ज्ञानस्य जमेति कौतस्कुतोऽयं विभागः ॥

तदाकारता त्वथाकारसक्रात्या तावदनुपपन्ना अथस्य निराकारत्वप्रसङ्गात् ज्ञानस्य

झंका—प्रकाश्य पदाथ से उत्पन्न होकर पदार्थको प्रकाशित करना ही प्रकाशक (ज्ञान) का प्रकाशकपना है । समाधान—यह ठीक नहीं । क्योंकि घट आदिसे उत्पन्न न होनेवाले भी दीपक आदि घटको प्रकाशित करते हैं । अतएव प्रकाश्य (अथ) और प्रकाशक (ज्ञान) में काय कारण सम्बन्ध नहीं हो सकता । तथा यदि ज्ञानको पदाथसे उत्पन्न हुआ मान कर ज्ञानको उसी पदाथका जाननेवाला स्वीकार किया जाय तो स्मृति आदिको अप्रमाणत्वका प्रसंग उपस्थित हो जाता है क्योंकि स्मृति आदि प्रमाण किसी पदाथसे उत्पन्न नहीं होते । तथा स्मृति प्रमाण नहीं ऐसी बात नहीं क्योंकि स्मृति प्रमाण साध्य साधनक अविनाभाव रूप सम्बन्ध (व्याप्ति) के स्मरणपूर्वक होनेवाले अनुमान प्रमाणका प्राणभूत है । तथा जो पदार्थ ज्ञानको उत्पन्न करनेवाला है वही ज्ञानका विषय होता है तो स्वसवेदन ज्ञानके ग्राहकत्व की सिद्धि कैसे होगी ? स्वसवेदन ज्ञानका जानने योग्य विषय उसका अपना स्वरूप ही होता है । स्वसवेदनसे स्वसवेदन ज्ञानकी उत्पत्ति नहीं होती क्योंकि स्वसवेदन ज्ञानमें अपनी उत्पत्ति क्रिया हीनम विरोध आता है । अतएव जैसे अपनी-अपनी उपादान और सहाकारीभूत सामग्रीसे उत्पन्न होनेवाले घट और प्रदीपमें प्रकाश्य प्रकाशक भाव होता है वैसे ही अपनी-अपनी उपादान और सहाकारी भूत सामग्रीसे उत्पन्न होनेवाले अर्थ और ज्ञानमें प्रकाश्य प्रकाशकभाव संभव होनेसे अर्थका ज्ञान निमित्तत्व अर्थात् अर्थके ज्ञान की उत्पत्तिमें कारण होना संभव नहीं ।

बौद्ध—यदि ज्ञानकी उत्पत्ति पदाथसे उत्पन्न नहीं होती तो विविधत ज्ञय पदाथका निश्चित ज्ञान कैसे होगा ? यह व्यवस्था ज्ञानको उस पदाथसे उत्पन्न होनेवाला और उस पदाथके आकाररूप होकर उस पदाथको जाननेवाला माननेसे ही बन सकती है । अयथा पदाथसे उत्पन्न न होनेवाले और ज्ञेयाकार रूप न होनेवाले ज्ञानको सभी पदार्थोंके विषयमें समानरूपता होनेसे एक पदार्थको जानते समय ज्ञानको प्रत्येक पदाथको जानना पड़ जायेगा । जैन—यह ठीक नहीं । क्योंकि ज्ञानकी उत्पत्ति ज्ञय पदाथसे न होने पर भी ज्ञय पदाथके ज्ञानको आवृत्त करनेवाले कर्मके क्षयोपशमसे अभिव्यक्त विशिष्ट क्षायोपशमिक ज्ञानसे ही प्रतिनियत अथके विषयमें आत्माका प्रकाशकत्व घटित होता है । ज्ञय पदाथसे ज्ञानकी उत्पत्ति होनेमें भी ज्ञानकी क्षयोपशम रूप योग्यताको अवश्य स्वीकार करना होगा । यदि इस योग्यताको स्वीकार न किया जाये तो अनेक पदार्थोंका सानिध्य होनेपर उस उस अर्थका सानिध्य न होनेपर भी किसी भी अर्थसे किसी भी ज्ञानकी उत्पत्ति हो जाया करेगी और फिर यह ज्ञान इसी पदार्थका है यह विभाग नहीं बन सकेगा ।

ज्ञानको पदार्थके आकारका मानना भी संगत नहीं है अन्यथा पदार्थको ज्ञानके आकारका होनेसे

संस्कारस्वप्रसङ्गात् । अर्थेन च पूर्ववासूतस्व ज्ञानस्य कीदृशं सादृश्यम् । इत्यथविशेषग्रहण करिष्याम पञ्च सांभ्युपेक्षा । तच्च—

अर्थेन घटयत्येनां न हि मुक्त्वाथरूपताम् ।
तस्मात् प्रमेयाधिगते प्रमाणं मेयरूपता ॥^१

इति यत्किञ्चिदेवम् ॥

अपि च व्यस्ते समस्ते वैते ग्रहणकारण स्याताम् । यदि व्यस्ते, तदा कपालाद्यक्षणो घटात्यक्षणस्य, जलचन्द्रो वा नभश्चन्द्रस्य ग्राहक प्राप्नोति यथासंख्य तदुत्पत्ते तदाकार त्वाच्च । अथ समस्ते तर्हि घटात्तरक्षण पूवघटक्षणस्य ग्राहक प्रसजति तयोर्नभयोरपि सद्भावात् । ज्ञानरूपत्वे सत्येते ग्रहणकारणमिति चेत् तर्हि समानजातीयज्ञानस्य समनन्तर ज्ञानग्राहकत्वं प्रसज्येत, तयोजन्यजनकभावसद्भावात् । तन्न योग्यतामन्तरेणान्यद् ग्रहणकारण पश्याम इति ॥

पदार्थको निराकार और ज्ञानको पदार्थके आकारका होनेसे ज्ञानको साकार मानना होगा । परन्तु मूल पदार्थोंके साथ अमूल ज्ञानकी समानता नहीं हो सकती । अतएव ज्ञानकी अर्थाकारताका काय प्रतिनियत पदार्थोंका ज्ञान ही मानना चाहिये । इसलिये—

ज्ञानकी अर्थाकारताको छोड़कर पदार्थ और ज्ञानका कोई सम्बन्ध नहीं होता अतएव ज्ञानका पदार्थोंके आकार होना ही ज्ञानकी प्रमाणता है यह आप लोगोका कथन खण्डित हो जाता है ।

तथा आप लोगोका जो कहना है कि ज्ञान पदार्थसे उत्पन्न होता है (तदुत्पत्ति) और पदार्थोंके आकार होकर पदार्थका ज्ञान करता है (तदाकार) सो यह ज्ञानकी तदुत्पत्ति और तदाकारता पदार्थोंके ज्ञानम अलग-अलग रूपसे कारण हैं अथवा मिलकर ? यदि कहो कि कही तदुत्पत्ति और कही तदाकारता पदार्थोंके ज्ञानम अलग अलग कारण है तो कपालके प्रथम क्षणको घटके अन्तिम क्षणका ज्ञान होता है ऐसा मानना चाहिये क्योंकि घटके अन्तिम क्षणसे कपालका प्रथम क्षण उत्पन्न होता है (तदुत्पत्ति) तथा चन्द्रमाके जलम पडनवाल प्रतिबिम्बको आकाशके चन्द्रमाका ज्ञान होता है ऐसा मानना चाहिये क्योंकि जल चन्द्र आकाश चन्द्रके आकारको धारण करता है (तदाकार) । परन्तु घटके अन्तिम क्षणसे कपालके प्रथम क्षणके उत्पन्न होनेपर भी कपालके प्रथम क्षणको घटके अन्तिम क्षणका ज्ञान नहीं होता तथा जलम पडनवाल चन्द्रमाके प्रतिबिम्बके आकाशके चन्द्रमाके आकारका होनेपर भी जल-चन्द्रको आकाश चन्द्रका ज्ञान नहीं होता । अतएव तदुत्पत्ति और तदाकारता अलग अलग पदार्थके ज्ञानम कारण नहीं हैं । यदि कहो कि तदुत्पत्ति और तदाकारता दोनों मिलकर पदार्थोंके ज्ञानमें कारण हैं तो यह ठीक नहीं क्योंकि घटका उत्तर क्षण घटके पूव-क्षणसे उत्पन्न भी होता है (तदुत्पत्ति) और पूव-क्षणवर्ती घटाकार भी है (तदाकारता) परन्तु उत्तर-क्षण घटको पूव-क्षणवर्ती घटका ज्ञान नहीं होता । अर्थात्—जो ज्ञान जिस पदार्थसे उत्पन्न हुआ है और जिस पदार्थके आकारको धारण करता है वह ज्ञान उसी पदार्थको जानता है इसलिये यह नियम नहीं है कि जो कोई वस्तु जिस किसी वस्तुसे उत्पन्न होती हो और जिस वस्तुका आकार रखती हो वह उस वस्तुको जाने (ज्ञानरूपत्वे सति तदुत्पत्ति तदाकारता) । समाधान—यह भी ठीक नहीं । क्योंकि पीछेसे उत्पन्न होनेवाले ज्ञान (समनन्तर ज्ञान) के पूर्ववर्ती सजातीय ज्ञानसे उत्पन्न होने और उसके आकार रूप होनेके कारण पूर्ववर्ती समानजातीय ज्ञानके ग्राहक होनेका प्रसंग उपस्थित हो आया । अतएव प्रत्येक ज्ञानके प्रतिनियत पदार्थोंको जाननेम कर्मोंके आचरणकी क्षमता रूप योग्यताकी ही कारण मानना चाहिये ।

अथोत्तरार्द्धं व्याख्यातुमुपक्रम्यते । तत्र च बाह्यान्तरिपेक्ष ज्ञानाद्वैतमेव ये बौद्धविशेषा मन्वन्ते तेषां प्रतिक्षेपः । तन्मत चेदम् । ब्राह्मग्राहकाविकलकृमकृत निष्प्रपञ्चं ज्ञानमात्रं परमार्थं सत् । बाह्यार्थस्तु विचारमेव न क्षमते । तथाहि । कोऽयं बाह्योऽयं ? किं परमाणुरूपं स्थूला वयविरूपो वा ? न तावत् परमाणुरूपं प्रमाणाभावात् । प्रमाणं हि प्रत्यक्षमनुमानं वा ? न तावत्प्रत्यक्षं तत्साधनबद्धकक्षम् । तद्वि योगिनां स्यात् अस्मदादीनां वा ? नाद्यम् अत्यन्तविप्रकृष्टतया श्रद्धामात्रगम्यत्वात् । न द्वितीयम् अनुभवबाधितत्वात् न हि वयमयं परमाणुरयं परमाणुरिति स्वप्नेऽपि प्रतीतं स्तम्भोऽयं कुम्भोऽयमित्येवमेव न सदैव सवेदनो दयात् । नाप्यनुमानेन तत्सिद्धिः अणूनामतीन्द्रियत्वेन तैः सहाविनाभावस्य कापि लिङ्गं ग्राहीतुमशक्यत्वात् ॥

किञ्च अमी नित्या अनित्या वा स्युः । नित्याश्चेत् क्रमेणाथक्रियाकारिणो युगपद्वा ? न क्रमेण स्वभावभेदेनानित्यत्वापत्तिः । न युगपत् एकक्षण एव कृत्स्नाथक्रियाकरणात् क्षणान्तरे तदभावावसम्भवापत्तिः । अनित्याश्चेत् क्षणिका कालान्तरस्थायिनो वा ? क्षणिकाश्चेत् सहेतुका निर्हेतुका वा ? निर्हेतुकाश्चेत् नित्यं सत्त्वमसत्त्व वा स्यात् निरपेक्षत्वात् । अपेक्षातो हि कादाचित्कं चम् । सहेतुकाश्चेत् किं तेषां स्थूलं किञ्चित् कारणं परमाणवो

(४) ज्ञानाद्वैतवादी (पूर्वपक्ष)—ब्राह्म ग्राहक आदिसे रहित निष्प्रपञ्च ज्ञान मात्र ही परमाथसत् है क्योंकि बाह्य पदार्थोंका अभाव है । हम पूछते हैं कि परमाणुओंके समूहको बाह्य पदार्थ कहत ह अथवा स्थूल अवयवीरूप एक पिंडको ? यदि परमाणुओंके समूहको बाह्य अथ कहत ह तो यह ठीक नहीं । क्योंकि प्रत्यक्ष अथवा अनुमान प्रमाणसे परमाणुरूप बाह्य पदार्थोंका ज्ञान नहीं होता । योगिप्र यक्ष अयत्त परोक्ष है और वह केवल श्रद्धाका ही विषय ह इसलिये योगिप्रयक्षसे परमाणुरूप बाह्य पदार्थोंका ज्ञान नहीं होता । इन्द्रियप्रत्यक्षसे भी बाह्य पदार्थोंका ज्ञान नहीं होता क्योंकि इन्द्रियप्रत्यक्षसे परमाणुरूप सूक्ष्म पदार्थोंका ज्ञान नहीं हो सकता उससे केवल स्तम्भ (लम्बा) और कुम्भ (घड़ा) रूप स्थूल पदार्थोंका ही ज्ञान हो सकता ह । अनुमानसे भी परमाणुरूप बाह्य पदार्थोंका ज्ञान नहीं होता क्योंकि परमाणु अतीन्द्रिय पदार्थ हैं इसलिये परमाणुरूप साध्यका प्रत्यक्षसे ज्ञान न होनेके कारण साध्यके अविनाभावी हेतुका भी ज्ञान नहीं हो सकता ।

तथा परमाणु नित्यं ह या अनित्य ? यदि नित्य है तो क्रमसे अथक्रिया करते ह अथवा एक साथ ? यदि परमाणु नित्य होकर क्रमसे अथक्रिया करत हैं तो यह ठीक नहीं । क्योंकि परमाणुओंमें क्रमसे अर्थक्रिया माननसे परमाणुओंमें स्वभावका भेद मानना पड़ेगा । तथा परमाणुओंमें स्वभाव भेद माननसे परमाणुओंको नि य नहीं कह सकते । परमाणु एक साथ भी अथक्रिया नहीं कर सकते । क्योंकि यदि परमाणु एक साथ समस्त अर्थक्रिया करन लग ता विश्वमें जो क्रम क्रमसे परिवर्तन दृष्टिगोचर होता ह वह नहीं होना चाहिये । तथा समस्त अर्थक्रियाके एक ही समयमें समाप्त हो जानसे दूसरे क्षणमें अथक्रियाका अभाव होगा इसलिये परमाणुओंका अस्तित्व ही नष्ट हो जायगा । यदि परमाणु अनित्य ह तो व क्षणिक है अथवा एक क्षणके बाद भी रहत ह ? यदि परमाणु क्षणिक है तो व किसी कारणसे उत्पन्न हुए ह ? या किसी कारणसे उ पन्न नहीं हुए हैं ? यदि परमाणु किसी कारणसे उत्पन्न नहीं हुए हैं तो उन परमाणुओंका या तो नित्यकाल अस्तित्व होगा (बिनाश्वर न हानसे वे क्षणिक नहीं होंगे) ? अथवा नित्यकाल उनका अभाव होगा (उत्पादक उपादान और निमित्त कारणोंका सदा अभाव होनेसे उन परमाणुओंका सदा कालोंमें अभाव होगा) ? क्योंकि निहंतुक्त पदार्थ उत्पत्तिके कारणोंकी अपेक्षा नहीं रखते । बावाचित्कत्व—अनित्यत्व—उत्पादक कारणोंकी अपेक्षा रखन ही होता ह । (तात्पर्य यह है कि परमाणुओंको अनित्य भी

वा ? न स्थूलं, परमाणुरूपस्यैव बाह्यार्थस्याङ्गीकृतत्वात् । न च परमाणवः ते हि सन्तोऽसन्तः सहसन्तो वा स्वकार्याणि कुर्युः । सन्तश्चेत्, किमुत्पत्तिश्च एव क्षणान्तरे वा ? नोत्पत्तिश्च, तदानीमुत्पत्तिमात्रव्यभत्तात् तेषाम् । अथ “भूतिर्येषा क्रिया सैव कारण सैव चोच्यते” इति वचनाद् भवनमेव तेषामपरोत्पत्तौ कारणमिति चेत्, एव तर्हि रूपाण्यो रसाणूनाम् ते च तेषामुपादान स्युः उभयप्रभवनाविशेषात् । न च क्षणान्तरे विनष्टत्वात् । अथासन्तस्ते तदुत्पादका तर्हि एक स्वसत्ताक्षणमपहाय सदा तदुत्पत्तिप्रसङ्गः, तदसत्त्वस्य सवदाऽविशेषात् । सदसत्त्वस्तु प्रत्येक यो भवेदोषो द्वयोर्भावे कथं न स” इति वचनाद्विरोधाच्चात एव । तन्नाणव क्षणिका ॥

नापि कालान्तरस्थायिनः । क्षणिकपक्षसदृश्ययोगक्षेमत्वात् । किञ्च अमी कियत्काल-स्थायिनोऽपि किमर्थक्रियापराङ्मुखाः तत्कारिणो वा ? आद्य खण्डवदसत्त्वापत्तिः । उदग्नि-कल्पे किमसद्रूप सद्वपुभयरूप वा ते काय कुर्युः ? असद्रूप चेत् शशविषाणादेरपि किं न

मानना और निरपेक्ष भी मानना उचित नहीं । क्योंकि अनिय पदार्थ सापेक्ष होता है और नित्य पदार्थ निरपेक्ष होता है अर्थात् अपन उत्पादक कारणोंकी अपेक्षा वह नहीं रखता) । यदि परमाणु सतुक्त ह तो कोई स्थूल कारण परमाणुओंका हयु है अथवा स्वय परमाणु ही परमाणुओंम हेतु है ? यदि स्थूल पदार्थको परमाणुओंका कारण माना जाय तो यह ठीक नहीं । क्योंकि आप स्थूल बाह्य पदार्थोंका अस्तित्व स्वीकार नहीं करते—आप लोगोन बाह्य पदार्थोंको परमाणुरूप ही माना ह । तथा स्वय परमाणु भी परमाणुओंम कारण नहीं है । क्योंकि हम पछत ह कि य परमाण सत असत अथवा सत्-असत होकर अपन कामको करते ह ? यदि परमाण सतरूप होकर अपन कायको कर तो परमाण उत्पत्तिके समय ही अपना काय करते है अथवा उत्पत्तिके दूसरे क्षणमे ? परमाण उत्पत्तिके समय अपना काय नहीं करते क्योंकि उस समय परमाण अपनी उत्पत्तिम ही व्यग्र रहते ह । यदि कहो कि उत्पन्न होना ही क्रिया ह और क्रिया ही कारण है इसलिये परमाणुओंकी उत्पत्ति होना ही दूसरोंकी उत्पत्ति होनेमें कारण ह यह भी ठीक नहीं । क्योंकि यदि उत्पन्न होना ही उत्पत्तिम कारण मान लिया जाय तो रूपके परमाणुओंको रसके परमाणुओंकी उत्पत्तिम कारण मानना चाहिये इसलिये रूपके परमाणुओंकी रस परमाणुओंका उपादान कारण कहना चाहिये । क्योंकि जैसे एक परमाण स्वय उत्पन्न होकर दूसरे परमाणुओंकी उत्पत्ति कर सकता है वैसे ही रूप और रसके परमाणु भी साथ उत्पन्न होते हुए एक दूसरोंकी उत्पत्तिम सहायक हो सकते हैं । अतएव रूप-परमाण और रस परमाणुओंको अपनी-अपनी उत्पत्तिम पृथक् कारण न मानकर रूपके परमाणुओंकी रसके परमाणुओंसे उत्पत्ति माननी चाहिये । यदि कहो कि परमाणु सतरूप होकर दूसरे क्षणम अपना कार्य करते है तो यह भी ठीक नहीं । क्योंकि परमाण उत्पत्तिके बाद ही नष्ट हो जाते हैं । यदि कहो कि परमाणु असतरूप होकर अपना काय करते हैं (दूसरा पक्ष) तो यह भी ठीक नहीं । क्योंकि अपनी उत्पत्तिके समयको छोड़कर सदा ही इन परमाणुओंकी अपना काय करते रहना चाहिये कारण कि असत् परमाणु सदा एकसे रहते हैं । तथा सत-असतरूप होकर भी परमाणु काय नहीं करते (तीसरा पक्ष) क्योंकि जो दोष सत और असत् एक-एक स्वभावके अलग-अलग माननेमें कहे गये हैं वे सब दोष सत्-असत् दोनों स्वभावोंको एक साथ माननेम भी जाते हैं । इसलिये परमाणु सत् और असतरूप होकर भी व्यक्रिया नहीं कर सकते । अतएव परमाण क्षणिक नहीं हैं ।

तथा अनित्य परमाणु एक क्षणके बाद दूसरे क्षणमें स्थित रह कर भी (एक क्षणसे अधिक परन्तु परिमित समय तक रहनेवाले) अर्थक्रिया नहीं कर सकते । क्योंकि परमाणुओंकी क्षणिक मात्राकर अर्थ क्रियाकारी माननेमें जो दोष जाते हैं वे यहाँ भी जाते हैं । तथा एक क्षणके बाद रहनेवाले परमाणु अर्थ क्रिया करते हैं, क्षणिका नहीं ? यदि वे परमाणु अर्थक्रिया नहीं करते, तो आकाशके फूलकी तरह इन परमाणुओं-

कथयाम् । सद्रूपं चेत्, सतोऽपि करणजनवस्था । एतौयमेवस्तु प्राग्वद्विरोधदुर्गन्धः । तन्नाश-
रूपोऽर्थः सर्वथा घटते ॥

भाषि स्थूलावयविरूप । एकपरमाणवसिद्धौ कथमनेकतत्सिद्धिः । तदभावे च तत्प्रचय-
रूपः स्थूलावयवी वाङ्मात्रम् । किञ्च, अयमनेकावयवाधार इत्यते । ते चावयवा यदि
विरोधिनः तर्हि नैक स्थूलावयवी विरुद्धधर्माभ्यासात् । अविरोधिनश्चेत् प्रतीतिबाधः ।
एकस्मिन्नेव स्थूलावयविनि चलाचलरक्ताकावृत्तानावृत्तादिविरुद्धावयवानामुपलब्धे । अपि
च असौ तेषु घटमान कात्स्न्येन एकदेशेन वा घटते ? कात्स्न्येन वृत्तावेकस्मिन्नेवावयवे
परिसमाप्तत्वाद्नेकावयववृत्तिव न स्यात् । प्रयवयव कात्स्न्येन वृत्तौ चावयविवहुत्वापत्तिः ।
एकदेशेन वृत्तौ च तस्य निरशचाभ्युपगमविरोधः । सांशत्वे वा तऽशास्ततो भिन्ना अभिन्ना
वा ? भिन्नत्वे पुनरप्यनेकांशवृत्तरेकस्य कात्स्न्यैकदेशविकल्पानतिक्रमादनवस्था । अभिन्नत्वे
न केचिदंशः स्युः ॥

इति नास्ति बाह्योऽथ कश्चित् । किन्तु ज्ञानमेवेदं सच नीलाद्याकारेण प्रतिभाति ।
बाह्याद्यस्य जडत्वेन प्रतिभासायोगात् । यथोक्तम् स्वाकारबुद्धिजनका दृश्या नेन्द्रियगोचरा ।

का अभाव मानना चाहिये । क्योंकि अर्धक्रियाकारित्व ही वस्तुका लक्षण है । यदि एक क्षणके बाद रहनेवाले
परमाणु अर्धक्रिया करते हैं तो वह अर्धक्रिया सतरूप है असतरूप अथवा उभयरूप ? यदि परमाणुको
काय असतरूप है तो परमाणुको असतरूप खरगोशक सींगोकी उत्पत्ति भी कारण होना चाहिये ।
यदि यह काय सतरूप है तो इसका यह अर्थ हुआ कि जो कार्य पहलेसे मौजूद था उस कायको ही
परमाणुओं ने किया है । अतएव इस मान्यताम अनवस्था दोष आता है । अतएव सत और असतरूप कार्यके
न बननेसे सत-असतरूप काय भी नहीं बन सकता । अतएव परमाणु बाह्य पदार्थ नहीं हो सकते ।

बाह्य पदार्थोंको स्थूल अवयवीरूप भी स्वीकार नहीं कर सकते । क्योंकि जब एक परमाणुरूप
बाह्य पदार्थोंकी सिद्धि नहीं होती तो अनेक परमाणुरूप बाह्य पदार्थोंकी कैसे सिद्धि हो सकती है ? अतएव
परमाणुको अभावम परमाणुप्रचयरूप स्थूल अवयवीका सङ्भाव होता है यह कहना केवल कथन मात्र है ।
तथा अवयवोंके अनेक अवयव आधार मान गये हैं । ये अवयव परस्पर विरोधी हैं या अविरोधी ? यदि
वे परस्पर विरोधी हैं तो इनसे एक स्थूल अवयवी ही नहीं बन सकता क्योंकि अवयवीम विरोधी घटोंका
अध्मारोप हो जाता है । यदि इन परमाणुको परस्पर अविरोधी मानो तो यह अनुभवके विरुद्ध है क्योंकि
हमें प्रत्यक्षसे एक ही स्थूल अवयवीम चल अचल रक्त अरक्त आवृत अनादृत आदि विरुद्ध घट देखनेमें
आते हैं । तथा अवयवी अवयवोंम सम्पूर्ण रूपसे रहता है अथवा एक देशसे ? यदि अवयवी अवयवोंम
सम्पूर्ण रूपसे रहते हैं तो सम्पूर्ण अवयवीके एक अवयवम समाप्त हो जानेसे अवयवी अनेक अवयवोंमें नहीं
रह सकता । यदि अवयवी अनेक अवयवोंम सम्पूर्ण रूपसे रहे भी तो अनेक अवयवी मानने पडेगे । यदि
अवयवी अवयवोंम एक देशसे रहे तो अवयवम अशोकी कपना होनेसे उसे निरंश एक अवयवी नहीं कह
सकते परन्तु अवयवी निरंश होता है । यदि कहो कि अवयवी अंश सहित होकर अवयवोंम रहता है तो ये
अंश अवयवोंसे भिन्न हैं या अभिन्न ? यदि अंश अवयवसे भिन्न हैं तो प्रश्न होगा कि अवयवी
अवयवोंम सम्पूर्ण रूपसे रहते हैं अथवा एक देशसे ? इस तरह अनवस्था माननी पडेगी । यदि अंश
अवयवसे अभिन्न हैं तो अवयवोंको छोड़कर अवयवोंके अंशोंका पृथक् अस्तित्व नहीं मान सकते ।

इस प्रकार परमाणुरूप या स्थूलरूप बाह्य अथवा सङ्भाव नहीं है किन्तु जो कुछ नील आदि
पदार्थोंके आकार रूपसे प्रतिभासित होता है वह सब ज्ञान ही है । क्योंकि जब अर्थात् अचेतन या जागृहीन
बाह्यार्थका अपने आपको जानना घटित नहीं होता । कहा भी है— अपने आकाररूप बुद्धिको उत्पन्न करने-

अलङ्कारकारेणोक्तम्—

“यदि सवेद्यते नील कथं बाह्य तदुच्यते ।
न चेत् सवेद्यते नील कथं बाह्य तदुच्यते ॥”

यदि बाह्योऽर्थो नास्ति, किंविषयस्तद्व्ययं घटपटादिप्रतिभास इति चेत्, ननु निरात्मन् एवायमनादिवितथवासनाप्रवर्तितः निर्विषयत्वात् आकाशकेशज्ञानवत्, स्वप्नज्ञानवद् वेति । अत एवोक्तम्—

“नाम्बोऽनुभाव्यो बुद्ध्यास्ति तस्या नानुभवोऽपर ।
प्राज्ञभाहकबैधुर्यात् स्वयं सैव प्रकाशते ॥”
बाह्यो न विद्यते ह्यर्थो यथा बालैर्विकल्प्यते ।
वासनालुठित चित्तमर्थाभासे प्रवर्तते” ॥ इति ॥

तदेतत्सवमवद्यम् । ज्ञानमिति हि क्रियाशब्दः । ततो ज्ञायतेऽनेनेति ज्ञान, ज्ञप्तिर्वा ज्ञानमिति । अस्य च कमणा भाव्यं निर्विषयाया ज्ञप्तेरघटनात् । न चाकाशकेशादौ निर्विषयमपि दृष्टं ज्ञानमिति वाच्यम् तस्याप्येकान्तेन निर्विषयवाभावात् । न हि सवथागृहीत

वाले इन्द्रियगोचरं दृश्यं पदार्थः अस्तिरूपं नही है ।

अलङ्कारकारः (प्रज्ञाकरगुप्त) न भी कहा है—

यदि नील पदार्थका अनुभव किया जाता है तो वह नील पदार्थ बाह्य पदार्थ है ऐसा कैसे कह सकते हैं ? यदि नील पदार्थका अनुभव नहीं किया जाता तो वह नील पदार्थ बाह्य पदार्थ है ऐसा कैसे कह सकते हैं । (जो जिसका होता है वह उसका अनुभव कर सकता है । नील पदार्थका अनुभव ज्ञानके द्वारा किया जाता है तो वह नील पदार्थ ज्ञानका—ज्ञानरूप—होना चाहिये । नील पदार्थका ज्ञान नहीं होता तो उसे बाह्य पदार्थ नहीं कह सकते । जिस पदार्थका किसी भी हालतमें ज्ञान होता ही नहीं उसका बाह्य अस्तित्व नहीं हो सकता और जिसका अस्तित्व होता है उसका किसी न किसी प्रकारसे ज्ञान होता ही है) ।

शङ्का—यदि बाह्य पदार्थका अस्तित्व नहीं है तो घट पट आदिका ज्ञान किस प्रकार होता है ? समाधान—जिस प्रकार आकाशकेशरूप बाह्य पदार्थके अभावमें आकाशकेशका ज्ञान होता है अथवा जिसप्रकार स्वप्नज्ञानका विषय बन हुए पदार्थका वस्तुतः सञ्जाव न होनेपर भी स्वप्नमें उसका ज्ञान होता है उसी तरह घट पट आदि बाह्य पदार्थोंका अभाव होनेसे आलम्बनरहित होनेपर भी अनादि मिथ्या वासनाके कारण घट पट आदिका ज्ञान होता है । इसलिए कहा है—

जिसका बुद्धिके द्वारा अनुभव किया जाता है वह बुद्धिसे भिन्न नहीं होता । अनुभव बुद्धिसे भिन्न नहीं है । प्राज्ञ-भाहक (अनुभाष्य अनुभावक) भावसे रहित होनेसे बुद्धि स्वयं प्रकाशित होती है । मूर्खों द्वारा कल्पित बाह्य अर्थ विद्यमान नहीं हैं । (अनादि) वासनासे प्रवर्तित चित्त (बुद्धि) अर्थाभास (अवयवार्थ भय) में प्रवृत्त होता है ।

(४) उत्तरपक्ष—यह ठीक नहीं है । ज्ञान शब्द क्रियाका श्रोतक है । जिसके द्वारा जाना जाय अथवा जानने मात्रको ज्ञान कहते हैं । ज्ञान (क्रिया) के कोई कर्म अवश्य होना चाहिये क्योंकि ज्ञान निर्विषय नहीं होता । यदि अकाशमें निर्विषय केशज्ञानकी तरह मिथ्या ज्ञानको ही ज्ञानका विषय मानो तो यह भी ठीक नहीं । क्योंकि आकाशमें केशज्ञान भी एकान्त रूपसे निर्विषय नहीं है । कारण कि जिसने कभी वास्तविक

सत्यकेशज्ञानस्य तत्प्रतीति । स्वप्नज्ञानमप्यनुभूतदृष्टाद्यर्थविषयत्वात् निरात्मन्वनम् । तथा च महाभाष्यकारः—

अणुहृद्यदिदृष्टित्वं सुखपयश्चिन्तारदेवयानूवा ।

सुमिणस्य निमित्ताद् पुण्यं पापं च नाभावो

यश्च ज्ञानविषय स बाह्योऽर्थः । भ्रान्तिरियमिति चेत् चिर जीव । भ्रान्तिर्हि मुख्येऽर्थे क्वचिद् वृष्टे सति करणापाटवादिनान्यत्र विषयस्तग्रहणे प्रसिद्धा यथा गुक्तौ रजतभ्रान्तिः । अर्थक्रियासमर्थेऽपि वस्तुनि यदि भ्रातिरुच्यते तर्हि प्रलीना भ्रान्ताभ्रान्तव्यवस्था । तथा च सत्यमेतद्वचः—

आशामोदकलृप्ता ये ये चास्वादितमोदका ।

रसवीर्यविपाकादि तुल्यं तेषां प्रसूयते ॥

न चामूयश्चदूषणानि स्याद्वादिनां बाधां विदधते परमाणुरूपस्य स्थूलावयविरूपस्य चाश्रयाङ्गीकृतत्वात् । यच्च परमाणुपक्षखण्डनेऽभिहितं प्रमाणाभावादिति तदसत् तत्कायाणां

कैशोका ज्ञान नहीं किया ह उसे आकाशम मिथ्या के ज्ञान नहीं हो सकता । इसी प्रकार स्वप्नम भी जाग्रत दशम अनुभूत पदार्थोंका ही ज्ञान होता ह इसलिये स्वप्नज्ञान भी सबथा निविषय नहीं ह । महाभाष्य कार (जिनभद्राणि क्षमाश्रमण) ने भी कहा है—

अनुभव किये हुए देख हुए विचारे हुए सुन हुए पदार्थ बात पित्त आदि प्रकृतिके विकार दैविक और अलप्रधान देश स्वप्नम कारण होते ह । सुख निद्रा आनसे पुण्य रूप और सुख निद्रा न आनसे पाप रूप स्वप्न दिखाई देते हैं । वास्तवम स्वप्नके निमित्तोका अभाव नहीं है अर्थात् स्वप्न निविषय नहीं होता ।

तथा ज्ञानका विषय हो बाह्य अथ ह । यदि कही कि ज्ञानका विषय बाह्य पदार्थ है यह कथन भ्रान्तिरूप है तो यह बहुत ठीक है । क्योंकि मुख्य पदार्थके कही देखे जानेपर इन्द्रियोंके रण आदि हानेसे कही किसी अय पदार्थमे उस मुख्य पदार्थको विपर्यय रूपसे जाननपर भ्रान्तिकी सिद्धि होती ह सीपीमें चाँदीकी भ्रान्तिकी भाँति । (चाँदीको देखनसे उसके शुभ्रत्वका ज्ञान होनपर सीपके शुभ्रत्वको देखनसे जिस प्रकार सीपके विषयम चाँदीका होनेवाला ज्ञान भ्रान्तिरूप होता ह उसी प्रकार कही मुख्य पदार्थको देखनपर इन्द्रियोंके रण आदि होनसे अय पदार्थम विपर्यय अर्थात् अयत्र देखे हुए मुख्य पदार्थका जो ज्ञान होता है वह भ्रातिरूप होता ह यह सिद्ध हो जाता है । इस भ्रान्त ज्ञानसे भी बाह्यायके सद्भावकी ही सिद्धि होती है) । प्रयोजन भूत कायको उत्पत्ति करनेम समथ होनवाले पदार्थके विषयम भी इस पदार्थका अस्तिव भ्रान्तिरूप है—यह जो कहा गया है तो इससे यह ज्ञान भ्रात है और यह ज्ञान अभ्रान्त यह व्यवस्था ही नष्ट हो जायगी । अतएव—

जो मनके लड्डू खाकर तुम हुए ह और जिन्होन वास्तवम लड्डुकोका स्वाद चखा है उन दोनोंके रस वीय और विपाक आदिके समान होनका प्रसंग उपस्थित हो जाता है —यह वचन सत्य है ।

तथा आप लोगोंने ज्ञानाद्वतका प्रतिपादन करते हुए जो परमाणुरूप और स्थूल अवयवीरूप बाह्य पदार्थोंका खण्डन किया उससे स्याद्वादियोंके सिद्धान्तम कोई बाधा नहीं आती । क्योंकि जैन लोगोंने परमाणु और स्थूल अवयवी दोनों रूप बाह्य पदार्थोंको स्वीकार किया ह । तथा परमाणुपक्षका खण्डन करते हुए परमाणु रूप बाह्य पदार्थ नहीं है क्योंकि उसके साधक प्रमाणोंका अभाव है —यह जो कथन है वह श्री

१ छाया—अनुभूतदृष्टचिन्तितभूतप्रकृतिविकारदैविकानूपा वा ।

स्वप्नस्य निमित्तानि पुण्यं पापं च नाभावः ॥

—जिनभद्राणिक्षमाश्रमण विशेषाध्यायभाष्ये १७०३ ।

वक्ष्यमीति प्रत्यक्षत्वे सेषामपि कथञ्चित् प्रत्यक्षत्वं योगिप्रत्यक्षेण च साक्षात्प्रत्यक्षत्वमव
सेयम् । अनुपलब्धिस्तु सौक्ष्म्यात् । अनुमानादपि तत्सिद्धिं वक्ष्यामि—सन्ति परमाणव स्थूला
वयवविनिष्पन्नानुपपत्ता इत्यन्तर्ग्यामि । न चाणुभ्यः स्थूलोत्पाद इत्येकान्तः स्थूलादपि
सूत्रपटलादेः स्थूलस्य पटादेः प्रादुर्भावविभाषनात्, आत्माकाशादेरपुद्गलत्वकञ्चोकाराच्च ।
यत्र पुनरणुभ्यस्तदुत्पत्तिस्तत्र तत् कालाविसामग्रीसंयोजकक्रियावशत् प्रादुर्भूत संयोगातिशय
मपेक्ष्येयमवितथैव ॥

यदपि किञ्चावमनेकावयवाधार इत्यादि न्यगादि, तत्रापि कथञ्चिद्विरोधनेकावयवा
विष्वग्भूतवृत्तिरवयवमिधीयते । तत्र च यद्विरोधनेकावयवाधारतायां विरुद्धधर्माध्यासनम-
भिहितं तत्कथञ्चिदुपेयम् एव तावत् अवयवात्मकस्य तस्यापि कथञ्चिदनेकरूपत्वात् । यन्तो-
पन्यस्तम्, अपि च असौ तेषु वर्तमानः कात्स्न्येनैकदेशेन वा वर्ततेत्यादि तत्रापि विकल्प
द्वयानुपगम एवोत्तरम् अविष्वग्भावेनावयविनोऽवयवेषु वृत्तः स्वीकारात् ॥

किञ्च यदि बाह्योऽर्थो नास्ति किमिदानीं निश्चिताकारं प्रतीयते । नीलमेतत् इति
विज्ञानकारोऽयमिति चेत् न । ज्ञानाद् बहिर्भूतस्य संवेदनात् । ज्ञानाकारत्वे तु अहं नीलम्
इति प्रतीतिः स्यात् न तु इह नीलम् इति । ज्ञानानां प्रत्येकमाकारभेदात् कस्यचित् अहम् इति
प्रतिभासः कस्यचित् नीलमेतत् इति चेत् न । नीलाद्याकारवदहमियाकारस्य यवस्थितत्वा

ठीक नहीं । क्योंकि परमाणुओं के कायरूप घट आदिका प्रत्यक्षसे ज्ञान होनपर उन परमाणुओं का भी कथञ्चित्
प्रत्यक्षसे ज्ञान होता है तथा योगिप्रत्यक्षसे उनका साक्षात् प्रत्यक्ष होता है । उन परमाणुओं के अत्यन्त सूक्ष्म
होनेसे उनकी उपलब्धि नहीं होती । अनुमान प्रमाणसे भी उन परमाणुओं की सिद्धि होती है । अनुमान—
परमाणु अस्तिरूप है क्योंकि परमाणुओं के अभावमें स्थूल अवयवों की निष्पत्ति नहीं हो सकती यह अन्तर्ग्यामि
है । (परमाणुरूप उपादानका उपादेयभूत कायम स्व-स्वरूपसे अन्वय होनसे परमाणु और स्थूल अवयवोंम
अन्तर्ग्याम्य-व्यापक भावका सद्भाव होनेसे हममें अन्तर्ग्यामि सिद्ध होता है) । परमाणुओंसे स्थूल अवयवोंका
ही उत्पाद हाता है—यह एकान्त नहीं है । क्योंकि स्थूल सूत्रसमूह आदिके भी स्थूल पट आदिकी उत्पत्तिका
स्पष्ट ज्ञान होत है तथा आत्मा आकाश आदि की पुद्गलभिन्नता स्वीकार की गई है । जहाँ पुन अणुओं
से स्थूल की-स्थूल अवयवोंभूत काय की-उत्पत्ति होती है वहाँ वह स्थूल अवयवोंरूप काय कालादिरूप
सहकारियों की सामग्री की अपेक्षा रखनेवाली क्रिया के कारण अतिशय संयोग की अपेक्षा से उत्पन्न होता
है । अत अवयवोंभूत स्थूल काय की परमाणुओं से होनेवाली उत्पत्ति यथाय ही है ।

तथा आप लोगो ने अवयवों के अनेक आधार माने हैं । ये अवयव यदि परस्पर विरोधी हों तो
एक स्थूल अवयवों नहीं बन सकता । क्योंकि अवयवों में विरोधी धर्मों का अध्यारोप होता है—ऐसा जो
कहा है उसमें भी कथञ्चित् विरोध आता है । ऐसे अनेक अवयवों के साथ जो अमेदरूप से रहता है वह अव-
यवों कहा जाता है । वहाँ परस्पर विरोधी अनेक अवयव अवयवों के आधारभूत होनेपर अवयवोंमें विरोधी
धर्मोंका अध्यारोप होता है—यह जो कहा है उसे कथञ्चित् रूपसे स्वीकार किया ही गया है । तथा आप
लोगोंने जो प्रश्न किया था अवयवों अवयवोंमें सम्पूर्ण रूपसे रहता है अथवा एक देशसे तो हम दोनों ही
विकल्पोको नहीं मानते । हमारे मतके अनुसार अवयवों अवयवोंमें अविष्वग्भावसे रहता है ।

तथा यदि बाह्य पदार्थ का अभाव है तो निमित्त रूपसे जो ज्ञान होता है वह किसका ज्ञान होता है ?
यदि कहो कि यह नील है—यह विज्ञानका ही आकार है तो यह ठीक नहीं । क्योंकि हमें ज्ञानसे बहिर्भूत
नीलका संवेदन होता है । यदि ज्ञानकी नीलाकार परिणति हो तो न नील है—यह प्रतीति होनी चाहिये
'यह नील है'—ऐसी प्रतीति नहीं । अंका—प्रत्येक ज्ञानका आकार भिन्न भिन्न होता है इसलिये कही में
नील है ऐसा ज्ञान होता है, और कहीं, 'यह पदार्थ नील है' ऐसा ज्ञान होता है । अतएव बाह्य और अंतरंग

भावात् । तथा च यदेकेनाहमिति प्रतीयते तदेवापरेण त्वमिति प्रतीयते । नीलाद्याकारस्तु व्यवस्थिताः, सर्वैरप्येकरूपतया ग्रहणात् । भक्षितहृत्पूरादिभिस्तु यद्यपि नीलादिक पीतादि तथा गृह्यते तथापि तेन न व्यभिचारः तस्य भ्रान्तत्वात् । स्वयं स्वस्य संबेदनेऽहमिति प्रतिभास इति चेत्, ननु किं परस्यापि संबेदनमस्ति । कथमयथा स्वशब्दस्य प्रयोगः । प्रतियोगी शब्दो ह्यर्थ परमपेक्षमाण एव प्रवर्तते । स्वरूपस्यापि भ्रात्या भेदप्रतीतिरिति चेत् इन्त प्रत्यक्षेण प्रतीतो भेद कथं न वास्तवः ॥

भ्रान्त प्रत्यक्षमिति चेत् ननु कुत एतत् । अनुमानेन ज्ञानाथयोरभेदसिद्धिरिति चेत् किं तदनुमानमिति पृच्छामः । यद्यन सह नियमेनोपलभ्यते तत् ततो न भिद्यते यथा सच्चन्द्राद सच्चन्द्रः । नियमेनोपलभ्यते च ज्ञानेन सहाय इति व्यापकानुपलब्धिः । प्रतिषेधस्य ज्ञानाथयो भेदस्य व्यापक सहोपलम्भनियमस्तस्यानुपलब्धिः । भिन्नयोर्नालपोतयोरुपलम्भनियमा भावात् । इत्यनुमानेन तयोरभेदसिद्धिरिति चेत् ॥

न । संदिग्धानैकान्तिकत्वेनास्यानुमानाभासत्वात् । ज्ञानं हि स्वपरसंबेदनम् । तत्पर

दोनो पदार्थ ज्ञानाकार होते हैं । समाधान—यह ठीक नहीं । क्योंकि जिस प्रकार नील आकार निश्चित है वैसे अहम् आकार निश्चित नहीं है । कारण कि जो मरे लिये अहं वह दूसरेके लिये त्वं है । परन्तु नील आकार व्यवस्थित है क्योंकि वह सब लोगोके अनुभवम एक रूपसे ही आता है । यदि कहो कि पित्त उत्पन्न करनेवाले धतूरेको खा लेनेसे नील पदार्थ भी पीतरूप प्रतिभासित होता है इसलिये नील आकार सब लोगोके अनुभवम एकसा नहीं आता । यह भी ठीक नहीं । क्योंकि नीलका पीतरूप प्रतिभासित होना भ्रान्त है । रोग रहित मनुष्यको नील सदा नील रूप ही प्रतिभासित होता है । स्वयंको अपन आपका ज्ञान होनेसे अहं का प्रतिभास होता है यह आपका कथन तभी सत्य माना जा सकता है जब आप अपन अति रिक्त दूसरेका भी संबेदन मानत हो । स्व शब्द प्रतियागी शब्द है । अतएव स्व शब्द से पर शब्दका भी ज्ञान होता है । यदि कहो कि स्व शब्दम पर स्वरूप भेदका ज्ञान होता है वास्तवम स्व और परम कोई भेद नहीं है तो खेद है कि आप लोग प्रयत्नसे दिखाई देनेवाले स्व और पर तथा अंतर और बाह्यके भेदको भी वास्तविक नहीं मानना चाहते ।

बौद्ध—स्व और परके भेदको बतानेवाला प्रत्यक्ष भ्रान्त है । क्योंकि अनुमानसे ज्ञान और पदाधका अभेद सिद्ध होता है । जो जिसके साथ नियमसे उपलब्ध होता है वह उससे भिन्न नहीं होता । जैसे असत या भ्रान्त चन्द्रमा यथार्थ चन्द्रमा के साथ उपलब्ध होना है अतएव भ्रान्त चन्द्रमा यथाथ च चन्द्रमासे भिन्न नहीं है । इसी प्रकार ज्ञान और पदाध नियमसे एक साथ पाय जात है । अतएव पदाध ज्ञानसे भिन्न नहीं है । (व्यापकका अभाव होने पर व्याप्यका अभाव होना व्यापकानुपलब्धि है । यहाँ व्याप्य शिशिपाका अभाव है क्योंकि यहाँ शिशिपाव्यापक वृक्ष की अनुपलब्धि है । वृक्ष व्यापक है और वृक्ष होनेसे शिशिपा व्याप्य है । अत वृक्षमात्रका अभाव शिशिपा वृक्षके अभाव की सिद्धि करता है । प्रस्तुत प्रसंगमे अभेदव्यवस्थापक सहोपलम्भ नियम का अभाव व्यापक है तथा अथ और ज्ञानम होनेवाला भेद व्याप्य । अर्थात् जहाँ सहोपलम्भ नियम का अभाव होता है वहाँ अभेद का अभाव—भेदका सद्भाव—होता है ।) जिस प्रकार परस्पर भिन्न नील और पीत पदार्थों का एक साथ ज्ञान होनेके नियम का अभाव होता है उसी प्रकार ज्ञानके साथ अर्थ की उपलब्धि नियमसे होती है अतएव सहोपलम्भ रूप नियमके अभावरूप व्यापक की उपलब्धि न होनेसे ज्ञानके और अर्थके अभेदके अभावरूप व्याप्य की उपलब्धि नहीं होती—ज्ञान और अथम भेद की सिद्धि नहीं होती । इस अनुमानसे ज्ञान और अर्थ का अभेद सिद्ध होता है ।

जैन—बौद्धों का यह कथन ठीक नहीं है । (क) बौद्धोंके द्वारा उपस्थित किये गये अनुमानमें दिया

१ हृत्पूर पित्तरोगकर फलविशेषस्तद्भक्षणेन पित्तपीडित्य्मा सर्वे पदार्था पीता इव भासन्ते ।

सर्वेष्वन्यतमानेष्वेव नीलं गृह्णाति, स्वसंवेदनतमानेष्वेव च नीलबुद्धिम् । तदेवमनयोर्युगपद् ग्रहणात्सहोपलम्भनियमोऽस्ति अमेदश्च नास्ति । इति सहोपलम्भनियमरूपस्य हेतोर्विपक्षाद् व्यावृत्तः सदिग्धत्वात् सविधानैकान्तिकत्वम् । असिद्धश्च सहोपलम्भनियमः, नीलमेतत् इति बहिर्मुखतयाऽर्थानुभूयमाने तदानीमेवान्तरस्य नीलानुभवस्याननुभवात् इति कथं प्रत्यक्ष स्यानुमानेन ज्ञानार्थयोरमेदसिद्ध्या भ्रान्तत्वम् । अपि च, प्रत्यक्षस्य भ्रान्तत्वेनाबाधितविषयत्वादानुमानस्यात्मलभः लब्धात्मके चानुमाने प्रत्यक्षस्य भ्रान्तत्वम्, इत्यन्योन्याभयदोषोऽपि दुर्निवारः । अर्थाभावे च नियतदेशाधिकरणा प्रतीतिः कुतः । न हि तत्र विवक्षितदेशेऽयमारोपयितव्यो नान्यत्रत्यस्ति नियमहेतुः ॥

वासनानियमात्तदारोपनियम इति चेत् । न । तस्या अपि तद्देशनियमकारणवाभावात् । सति ह्यसद्भावे यद्देशोऽर्थस्तद्देशोऽनुभवः तद्देशा च सत्पूर्विका वासना । बाह्यार्थाभावे तु तस्या किंकृतो देशनियमः ॥

गया सहोपलम्भरूप हेतु सदिग्धानैकान्तिक होनसे अनुमानाभास है । (जिस हेतु की विपक्षसे व्यवृत्ति तदिग्ध होती है उस हेतु को सदिग्धानैकान्तिक हेत्वाभास कहा जाता है) । ज्ञान परमार्थतः स्व और पर को जानने वाला होता है । परसंवेदन स्वभावके कारण ही ज्ञान नील पदार्थ को जानता है तथा स्वसंवेदन स्वभावके कारण नीलके ज्ञान को ग्रहण करता है । इस प्रकार नील पदार्थ और नील पदार्थ का ज्ञान इन दोनों को एक साथ ग्रहण करनेसे सहोपलम्भ नियम का सद्भाव है । तथा नील पदार्थ और नील पदार्थ का ज्ञान इन दोनोंमें अमेद नहीं है । इस प्रकार सहोपलम्भ नियम रूप हेतु की विपक्षसे व्यावृत्ति सदिग्ध होनेके कारण उस हेतु का सदिग्धानैकान्तिक हेत्वाभासत्व सिद्ध हो जाता है । (ख) ज्ञान और अर्थ की एक साथ उपलब्धि होने का नियम असिद्ध है—उसकी सिद्धि नहीं होती क्योंकि यह नील है इस प्रकार बहिर्मुख रूपसे जब पदार्थ का ज्ञान होता है उसी समय अन्तरंग नील ज्ञान का अनुभव नहीं होता । इस प्रकार नील पदार्थ का ज्ञान तथा अन्तरंग नील ज्ञान का अनुभव एक साथ न होनेसे सहोपलम्भ नियमके स्वरूप की सिद्धि नहीं होती । इससे सहोपलम्भ नियमहेतु स्वरूपासिद्ध हेत्वाभास ठहरता है और अनुमान नहीं बनता । ऐसी हालत में असिद्ध अनुमानद्वारा सिद्ध किय जानेवाले ज्ञान और अर्थके अमेद द्वारा प्रत्यक्ष का भ्रान्तत्व कैसे सिद्ध हो सकता है ? (ग) तथा यदि प्रत्यक्षका भ्रान्तपना सिद्ध हो तो अनुमानका विषय अबाधित सिद्ध होनेसे अनुमान की उत्पत्ति हो तथा अनुमान की उत्पत्ति होन पर प्रत्यक्षका भ्रान्तपना सिद्ध हो—इस प्रकार अनुमान और प्रत्यक्षके परस्पर अन्योन्याश्रित होनेसे अन्योन्याभय दोष दुर्निवार हो जाता है । इसलिये प्रत्यक्ष अथवा अनुमानसे भी ज्ञान और पदार्थमें अमेद सिद्ध नहीं होता । तथा यथाय का अभाव होन पर पदार्थोंके निश्चित स्थानकी प्रतीति नहीं होनी चाहिए । इसलिये विवक्षित स्थानमें ही अमुक पदार्थ का आरोप करना चाहिये अन्यत्र नहीं इस नियम का कारण नहीं बन सकता ।

विज्ञानवादी बौद्ध—हम लोग वासनाद्वारा प्रतिनियत स्थानमें रहनेवाले पदार्थोंका ज्ञान करते हैं । (घटके प्रतिनियत स्थानमें रहनेसे उस स्थानका स्वतन्त्र अस्तित्व सिद्ध नहीं होता परन्तु हम वासनाके द्वारा अमुक पदार्थके अमुक स्थानमें स्थित रहनेका ज्ञान करते हैं । अतएव बाह्य पदार्थोंका ज्ञान हमारी वासनाके कारण होता है वास्तवमें बाह्य पदार्थ स्वतन्त्र वस्तु नहीं है) । जैन—यह ठीक नहीं । क्योंकि हम वासना से पदार्थके प्रतिनियत स्थानका ज्ञान नहीं कर सकते । पदार्थके होनेपर ही जिस स्थानमें पदार्थका अस्तित्व होता है उसी स्थानमें पदार्थका ज्ञान होता है और उसी स्थानमें पदार्थज्ञानपूर्वक वासना उत्पन्न होती है । बाह्य पदार्थका अभाव होनेपर केवल उस वासना द्वारा पदार्थके प्रतिनियत स्थानका निश्चय कौन कर सकता है ? अतएव यदि बाह्य पदार्थ कोई वस्तु नहीं है तो प्रतिनियत स्थानके निश्चयका कोई नियम नहीं बन सकता ।

अत्रास्ति साधनारोपनिबन्धः । न च कारणविशेषमन्तरेण कार्यविशेषो घटते । बाह्यकारणो वास्ति । तेन वासनानामेव वैचित्र्यं तत्र हेतुरिति चेत्, तद्वासनावैचित्र्यं बोधाकारादन्यत्, अन्यथा ? अनन्यत्वात्, बोधाकारस्यैकत्वात्कस्तासां परस्परतो विशेषः । अन्यत्वेत् अर्थे कः प्रत्यक्षः, येन सर्वलोकप्रतीतिरपह्न्यते ? तदेव सिद्धो ज्ञानाद्ययोर्मैव ॥

तथा च प्रयोगः । विवादाध्यासित नीलादि ज्ञानाद्वयतिरिक्त विरुद्धधर्माध्यस्तत्वात् । विरुद्धधर्माध्यासश्च ज्ञानस्य शरीरान्तः अथस्य च बहिः ज्ञानस्यापरकाले अर्थस्य च पूर्व काले वृत्तिमत्त्वात् ज्ञानस्यात्मनः सकाशात्, अर्थस्य च स्वकारणेभ्य उत्पत्तिः । ज्ञानस्य प्रकाशरूपत्वात्, अथस्य च जडरूपत्वादिति । अतो न ज्ञानाद्वैतेऽभ्युपगम्यमाने बहिरनुभूय ज्ञानार्थप्रतीतिः कथमपि सङ्गतिमङ्गतिः । न च दृष्टमपह्नोतु शक्यमिति ॥

अत एवाह स्तुतिकार — 'न संविद्वैतपथेऽर्थसंविद् इति । सम्यगवैपरीत्येन विद्यतेऽव गम्यते वस्तुस्वरूपमनयेति संविद् । स्वसंवेदनपक्षे तु संवेदनं संविद् ज्ञानम् तस्या अद्वैतम् द्वयोर्भावो द्विधा द्वितैव द्वैत प्रज्ञादित्वात् स्वार्थिकेऽणि । न द्वैतमद्वैतम् बाह्याथप्रतिक्षेपादे कर्त्तव्यं । संविद्वैत ज्ञानमेवैक तात्त्विकं न बाह्योऽथ इत्यभ्युपगम्यत इत्यथ । तस्य पन्थाः भार्गवः संविद्वैतपथस्तस्मिन् ज्ञानाद्वैतवादपक्ष इति यावत् । किमित्याह । नाथसंविद् । येयं बहिर्मुखतयाप्रतीतिः साक्षादनुभूयते सा न घटते इत्युपस्कारः । एतज्ज्ञानन्तरमेव भाषितम् ॥

एष च स्थिते सति किमित्याह । विलूनशीलं सुगतेन्द्रजालम् इति । सुगतो मायापुत्रः । तस्य सम्बन्धि तेन परिकल्पित क्षणक्षयादि वस्तुजातम् । इन्द्रजालमिवेन्द्रजालं मतिर्यामोहः

विज्ञानवादी—पदार्थके प्रतिनियत स्थानवा निश्चय होता है । विशिष्ट कारणके बिना विशिष्ट कार्य की सिद्धि नहीं होती । और बाह्य पदार्थका अस्तित्व नहीं । अतएव पदार्थके प्रतिनियत स्थानके निश्चय करनेमें वासना वैचित्र्य ही कारण है । जैन—हम पछते हैं कि यह वासना-वैचित्र्य ज्ञानके आकारसे भिन्न है अथवा अभिन्न ? यदि वासना वैचित्र्य ज्ञानके आकारसे अभिन्न है तो ज्ञानका आकार एकरूप होनेसे नानाविध वासनाभोग परस्पर भेद कैसे हो सकता है ? यदि वासना-वैचित्र्य ज्ञानके आकारसे भिन्न है तो ज्ञानसे बाह्य पदार्थोंका भेद माननेमें ही क्या आपत्ति है ? अतएव ज्ञान और पदार्थको परस्पर भिन्न ही मानना चाहिये ।

प्रयोग निम्न प्रकार है—विवादाध्यासित नील आदि पदार्थ ज्ञानसे भिन्न हैं क्योंकि ज्ञान पदार्थ विरुद्ध धर्मोंसे युक्त है । ज्ञान शरीरके अन्दर होता है और पदार्थ शरीरके बाहर । पदार्थदर्शनके उत्तर कालमें पदार्थज्ञानका सञ्जाव होता है तथा पदार्थज्ञानकी उत्पत्तिके पूर्वकालमें ज्ञानका विषय अननवाले पदार्थका सञ्जाव रहता है । ज्ञान आभासे उपपन्न होता है पदार्थ अपन-अपने कारणोंसे उपपन्न होते हैं । ज्ञान प्रकाशरूप है जब पदार्थ जडरूप है । अतएव ज्ञान और पदार्थ परस्पर विरुद्ध धर्मोंसे युक्त हैं । इसलिये ज्ञानाद्वैतके स्वीकार करनेपर बाह्यरूपसे अनुभव किये जानेवाले पदार्थोंका ज्ञान संगत नहीं हो सकता । तथा प्रत्यक्ष दिखाई देनेवाले बाह्य पदार्थोंका निषेध करना शक्य नहीं ।

अतएव स्तुतिकार हेमचन्द्र आचार्यने कहा है कि ज्ञानाद्वैतके स्वीकार करनेपर पदार्थोंका ज्ञान नहीं हो सकता (न संविद्वैतपथेऽर्थसंविद्) । जिससे यथाथ रीतिसे वस्तुका ज्ञान हो उसे ज्ञान (संविद्) कहते हैं । बाह्य पदार्थोंका निषेध करके केवल एक ज्ञानका अस्तित्व स्वीकार करना अद्वैत है । इस ज्ञानाद्वैतके माननेपर पदार्थोंकी बाह्य रूपसे प्रतीति नहीं हो सकती ।

अतएव सम्पूर्ण पदार्थ अणुस्थायी हैं ज्ञान और पदार्थ परस्पर अभिन्न हैं बादि मायापुत्र बुद्धके सिद्धान्त बुद्धिमें भ्रम उत्पन्न करनेवाले होनेके कारण इन्द्रजालकी तरह विषीण हो जाते हैं । जिस

विद्यावत्त्वात् । सुगतेन्द्रजालं सर्वमिदं बिलूनशीर्षम् । पूर्वं बिलूनं पश्चात् शीर्षं बिलूनशीर्षम् । यथा किञ्चित् लुण्ठस्तम्बादि बिलूनमेव शीर्यते विनश्यति, एव तत्कल्पितमिदमिन्द्रजालं लुण्ठप्रार्थं धाराख्युत्तिष्ठस्त्रिकया' छिन्नं सद्दिशीर्यत इति । अथवा यथा निपुणेन्द्रजालिककल्पितमिन्द्रजालमवास्तवतस्तद्वत्स्वद्रुततोपदग्नेन तथाविधं बुद्धिदुर्बिषयं जन विप्रसार्थं पश्चादिन्द्रधनु-रिष निरवयव बिलूनशीर्षतां कलयति तथा सुगतपरिकल्पितं तत्तत्प्रमाणतत्तत्फलभेदक्षणे अयज्ञानार्थहेतुकत्वज्ञानाद्वैताभ्युपगमादि सर्वं प्रमाणानभिज्ञ लोक व्याप्नोह्यमानमपि युक्त्या विद्यायमाणं विशराकृतामेव^२ सेवत इति । अत्र च सुगतशब्द उपहासार्थः । सौगता हि शोभनं गतं ज्ञानमस्येति सुगत इत्युच्यते । तदश्चाहो तस्य शोभनज्ञानता, येनेत्थमयुक्तियुक्त-मुक्तम् ॥ इति काव्यार्थः ॥१६॥

प्रकार बाजोगरका इन्द्रजाल मिथ्या होनेसे बोहे समयके लिय अद्भुत-अद्भुत वस्तुओंका प्रदर्शन करके भोले लोगोको ठग कर इन्द्रधनुषकी तरह बिलोन हो जाता है उसी प्रकार प्रमाण और फल अभिन्न है सब पदार्थ क्षणिक हैं ज्ञान और पदार्थ परस्पर अमेद है आदि सिद्धान्तोंसे भोल प्राणियोंको व्याप्नोहित करनेवाले बुद्धके सिद्धान्त युक्तिमोसे जजरित हो जाते हैं ॥ यह श्लोकका अर्थ है ॥

भाषा—इस कारिकाम बोद्धोके चार सिद्धान्तोंपर विचार किया गया है । बौद्ध—(१) प्रमाण और प्रमिति अभिन्न है । क्योंकि ज्ञान ही प्रमाण और प्रमाणका फल है कारण कि वह अविगमकम् है । ज्ञानसे पदार्थ जान जाते हैं इसलिये ज्ञान प्रमाण है । तथा पदार्थोंको जाननेके अतिरिक्त ज्ञानका दूसरा कोई फल नहीं हो सकता इसलिए ज्ञान ही प्रमाणका फल है । प्रमाण और प्रमिति प्रमाण कारण है और प्रमाणका फल प्रमाणका फल है । जैन—(२) यदि प्रमाण और प्रमिति अभिन्न हैं तो वे दोनों एक साथ उत्पन्न होन चाहिए । इसलिए प्रमाण और प्रमितिमैं काय-कारण सम्बन्ध नहीं बन सकता । क्योंकि कारण सदा कार्यके पहले ही उत्पन्न होता है (३) प्रमाण और प्रमितिको क्रमभावी मानना भी ठीक नहीं है । क्योंकि बौद्धोंके मतम प्रत्येक वस्तु क्षण क्षणम नष्ट होनेवाली है । अतएव प्रमाणका निरन्तर विनाश होनेसे प्रमाणसे प्रमितिको उत्पत्ति नहीं हो सकती । (४) प्रमाण और प्रमिति कोई सम्बन्ध नहीं हो सकता क्योंकि प्रमाण और प्रमिति दोनों क्षण-क्षणम नष्ट होनेवाले हैं । तथा प्रमाण और प्रमितिमैं रहनेवाले काय-कारण सम्बन्धका ज्ञान दो वस्तुओंके ज्ञान होनेपर ही हो सकता है ।

सौत्रान्तिक बौद्ध—हम प्रमाण और प्रमिति व्यवस्थाप्य-व्यवस्थापक सम्बन्ध मानते हैं काय कारण सम्बन्ध नहीं । ज्ञान पदार्थको जानते समय पदार्थके आकारको धारण करके पदार्थका ज्ञान करता है । वास्तवम चक्षु आदि इन्द्रियोसे पदार्थोंका ज्ञान नहीं होता । जिस समय ज्ञानमें अमुक पदार्थके आकारका अनुभव होता है उस समय उस पदार्थका ज्ञान होता है । इसलिए प्रमाण प्रमितिको उत्पन्न नहीं करता किन्तु वह प्रमितिकी व्यवस्था करता है । जिस समय ज्ञान नील घटके आकार होकर नील घटको जानता है उस समय ज्ञान नील घटका सारूप्य व्यवस्थापक है और घटका नीलरूप ज्ञान व्यवस्थाप्य है । पदार्थोंका जाननेवाला ज्ञान नील घटके आकारको धारण करके ही नील घटको जानता है । अतएव प्रमाण और प्रमिति व्यवस्थाप्य-व्यवस्थापक सम्बन्ध स्वीकार करनेसे एक ही वस्तुम प्रमाण और प्रमितिके माननेसे विरोध नहीं आता । जैन—(५) निरक्ष क्षणिक विज्ञानम व्यवस्थाप्य-व्यवस्थापक सम्बन्ध नहीं बन सकता । क्योंकि व्यवस्थाप्य व्यवस्थापक सम्बन्ध दो पदार्थोंमें ही रह सकता है । (६) ज्ञानको अर्थाकार माननेम ज्ञानको जड प्रत्येक आकार माननेसे ज्ञानको भी जड मानना चाहिए । तथा ज्ञानको पदार्थाकार माननेमें यह नील पदार्थ है ऐसा ज्ञान न होकर मैं नील हूँ इस प्रकारका ज्ञान होना चाहिये । तथा जल-चन्द्रके

अवस्था-अवस्थाये अवस्थाका होनेपर भी जल चन्द्रे आकाश चंद्रका ज्ञान नहीं होता । (ग) यदि प्रमाण और प्रमिति सर्वथा अभिन्न होते तो आप लोग साक्ष्यको प्रमाण और ज्ञानसंदानको प्रमिति मानकर प्रमाण और संसर्ग के फलको अलग-अलग नहीं मानते । अतएव प्रमाण और प्रमितिको सबथा अभिन्न न मानकर उन्हें कथंचित् भिन्न और कथंचित् अभिन्न मानना चाहिए ।

बौद्ध—(२) सम्पूर्ण विद्यमान पदार्थ क्षणिक हैं क्योंकि नाश होना पदार्थोंका स्वभाव है । पदार्थोंका मक्षर स्वभाव वृत्तरेके ऊपर अवलम्बित नहीं है । यदि नाश होना पदार्थोंका स्वभाव न हो तो वृत्तरी वस्तुओंके सयोग होनेपर भी पदार्थ नष्ट न होने चाहिये । पदार्थोंका यह नाशमान स्वभाव पदार्थोंकी आरम्भ और अन्त दोनों अवस्थाओंमें समान है । इसीलिए प्रत्येक पदार्थ क्षणस्थायी है । अतएव जो घट हमें वित्त्य दिखाई देता है वह भी प्रतिक्षण नष्ट हो रहा है । घटका प्रत्येक पक्ष क्षण उत्तरक्षणको उत्पन्न करता है । ये समस्त क्षण परस्पर इतने सदा हैं कि घटके क्षण क्षणम नष्ट होनेपर भी घट एकरूप ही दिखाई देता है । अथ क्षणोंकी पारस्परिक सादृश्यताके कारण ही हम अविद्याके कारण घटम एकरूपका ज्ञान होता है । जैन—पूर्व और उत्तरक्षणोंका एक साथ अथवा क्रमसे उत्पन्न होना नहीं बन सकता अतएव पदार्थोंको क्षणिक मानना ठीक नहीं है । तथा क्षणिकवादी निरवय विनाश मानते हैं अतएव क्षणिकवादका विद्वान्त एकान्तरूप होनेसे सत्य नहीं कहा जा सकता । इसलिए पदार्थोंको उत्पाद व्यय और धौव्य रूप ही स्वीकार करना चाहिए । यही सत्का लक्षण है । जिस समय मनुष्य गर्भमे जाता है उस समय जीवका उत्पाद होता है और उसी समयसे उसकी आयुके अंशोंकी हानि होना प्रारम्भ हो जाती है इसलिए उसका व्यय होता है तथा जीवत्व वशाके सदा ध्रुव रहनेसे जीवम धौव्य पाया जाता है । अतएव पर्यायोंकी अपेक्षासे ही पदार्थोंको क्षणिक मानना चाहिए । द्रव्यकी दृष्टिसे पदार्थ निय ही है ।

वैभाषिक बौद्ध—(३) ज्ञान जिस पदार्थसे उत्पन्न होता है उसी पदार्थको जानता है । अतएव पदार्थ कारण है और ज्ञान कार्य है । जैसे अग्निका घूम कारण है क्योंकि अग्नि और घूमका अवयव-व्यतिरेक सम्बन्ध है । इसी तरह पदार्थ भी ज्ञानका कारण है क्योंकि पदार्थ ज्ञानके साथ अवयव व्यतिरेकसे सम्बद्ध है । यदि ज्ञान पदार्थसे उत्पन्न न हो तो घटके ज्ञानसे घटका ही ज्ञान होना चाहिये अन्य पदार्थोंका नहीं यह व्यवस्था नहीं बन सकती । जैन—(क) बौद्धोंके अनुसार प्रत्येक पदार्थ क्षण-क्षणम नष्ट होनवाले हैं । अतएव जब तक एक पदार्थ बनकर पूरा न हो जाय उस समय तक वह ज्ञानकी उत्पत्ति नहीं कर सकता । तथा जिस क्षणमें ज्ञान उत्पन्न होता है उस समय पदार्थ नष्ट हो जाता है । अतएव पदार्थ ज्ञानका कारण नहीं कहा जा सकता । (ख) क्रमसे होनेवाले पदार्थोंम ही कार्य-कारण भाव हो सकता है परन्तु बौद्धमतमें कोई भी वस्तु क्षण मात्रसे अधिक नहीं ठहरती । अतएव ज्ञानकी उत्पत्तिके क्षणमें ज्ञानके कारण पदार्थका नाश हो जानेसे पदार्थसे ज्ञानकी उत्पत्ति नहीं हो सकती । क्योंकि ज्ञान उत्पन्न होनेके पहले ही पदार्थ नष्ट हो जाता है । (ग) पदार्थको ज्ञानका सहभावी माननेसे भी पदार्थ ज्ञानका कारण नहीं हो सकता । क्योंकि एक साथ उत्पन्न होनवाली दो वस्तुओंम कार्य-कारण सम्बन्ध नहीं बन सकता । (घ) यदि पदार्थको ज्ञानम कारण माना जाय तो इन्द्रियोंको भी ज्ञानकी उत्पत्तिमें कारण मानना चाहिये क्योंकि इन्द्रियाँ भी ज्ञानको पैदा करती हैं । (ङ) ज्ञानकी उत्पत्ति पदार्थके ऊपर अवलम्बित नहीं है कारण कि भृगतुष्णामें जलरूप पदार्थके अभाव होनेपर भी जलका ज्ञान होता है । अतएव जब तक पदार्थ और ज्ञानम जहाँ पदार्थ न हो वहाँ ज्ञान न हो इस प्रकारका व्यतिरेक सम्बन्ध सिद्ध न हो तब तक पदार्थको ज्ञानका हेतु नहीं कह सकते । (छ) योगियोंके अतीत और अनागत पदार्थोंको जानते समय अतीत अनागत पदार्थोंका अभाव रहता है । अतएव अतीत अनागत पदार्थ ज्ञानम कारण नहीं हो सकते । (ज) प्रकाश्य रूप अर्थसे प्रकाशक रूप ज्ञानकी उत्पत्ति मानना भी ठीक नहीं । क्योंकि घट दीपकसे उत्पन्न नहीं होता फिर भी दीपक घटको प्रकाशित करता है । (झ) ज्ञानकी पदार्थसे उत्पत्ति मानकर ज्ञानको पदार्थका ज्ञाता माननेसे स्मृतिको भी प्रमाण नहीं कहा जा सकता । क्योंकि स्मृति किसी पदार्थसे उत्पन्न नहीं होती । इसी प्रकार एक स्वयं

वेदों में ज्ञान के विचारों का अभाव होनेसे कार्य-कारण भाव नहीं बन सकता । क्योंकि स्वसंवेदनसे स्वसंवेदनको उत्पत्ति नहीं होती । (ट) कर्माण्णाम् प्रथम क्षणसे घटका प्रतिम अथ उत्पन्न होता है परन्तु कर्माण्णाम् प्रथम क्षणसे घटके अन्तिम क्षणका ज्ञान नहीं होता । इसी प्रकार समानजातीय ज्ञानसे समस्त ज्ञानके उत्पन्न होनेपर समानजातीयसे समस्त ज्ञानका ज्ञान नहीं होता । (ठ) अतएव जिस समय ज्ञानको आवरण करनेवाले कर्मका क्षयोपशम हो जानसे आत्मामें क्षय और उपशम रूप योग्यता होती है उसी समय प्रतिनिवृत पदार्थोंका ज्ञान स्वीकार करना चाहिए ।

योगाचार (बौद्ध)—(४) ज्ञान मात्र ही परमावस्य है क्योंकि ज्ञानका कारण कोई बाह्य पदार्थ नहीं है । बाह्यावयवी परमाणुओंके समूहको बाह्य पदार्थ कहते हैं अथवा स्थूल अवयवीरूप पिण्डको ? प्रत्यक्ष अथवा अनुमानसे परमाणुरूप बाह्य पदार्थोंकी सिद्धि नहीं होती अतएव बाह्य पदार्थ परमाणुरूप नहीं हो सकते । तथा बाह्य पदार्थोंकी परमाणुरूप सिद्धि न होनेसे उन्हे स्थूल अवयवी भी नहीं कह सकते । क्योंकि परमाणुओंके समूहको अवयवी कहते हैं । अतएव जो नील पीत आदि पदार्थ प्रतिभासित होते हैं, वे सब ज्ञानरूप ही हैं । जिस प्रकार बाह्य आलम्बनके बिना आकाशम केशका ज्ञान होता है उसी तरह अनादि कालकी अविद्याकी वासनासे बाह्य पदार्थोंके अवलम्बनके बिना ही घट पट आदि पदार्थोंका ज्ञान होता है । वास्तवम स्वयं ज्ञान ही बाह्य और ग्राहकरूप प्रतिभासित होता है । जैन (क) यदि बाह्य पदार्थोंको ज्ञानका विषय नहीं माना जाय तो ज्ञानको निर्विषय माननेसे ज्ञानको अप्रमाण मानना पड़ेगा । वास्तविक बाह्य पदार्थोंके बिना हम ज्ञान मात्रसे ही पदार्थोंका प्रतिभास नहीं हो सकता । ज्ञानसे बाह्य पदार्थोंका ज्ञान होना अनुभवसे सिद्ध है । (ख) परमाणुरूप बाह्य पदार्थकी प्रत्यक्ष और अनुमानसे सिद्धि होती है । क्योंकि हम परमाणुओंके काय घट आदिके प्रत्यक्षसे परमाणुओंका कश्चित् प्रत्यक्ष करते हैं । इसलिये परमाणुओंकी अनुमानसे भी सिद्धि होती है क्योंकि परमाणुओंके अस्तित्वके बिना घट आदि स्थूल अवयवीकी उत्पत्ति नहीं हो सकती । अवयव (परमाणु) और अवयवीका हमलोग कश्चित् भेदाभेद स्वीकार करते हैं अतएव बाह्य पदार्थोंकी परमाणु और स्थूल अवयवी दोनों रूप मानना चाहिये । (ग) वासना वचिन्मये भी पदार्थोंका ताना रूप प्रतिभासित मानना ठीक नहीं । क्योंकि बाह्य पदार्थोंके अनुभव होनेपर ही वासना उत्पन्न होती है । तथा ज्ञान और वासनाकी अलग-अलग माननेसे ज्ञानाद्वय नहीं बन सकता ।

योगाचार—जो जिसके साथ उपलब्ध नहीं होता है वह उससे अभिन्न है । जैसे आकाश-चन्द्रमा जल-चन्द्रमाके साथ उपलब्ध होता है इसलिये दोनों परस्पर अभिन्न हैं । इसी तरह ज्ञान और पदार्थ एक साथ उपलब्ध होते हैं । अतएव ज्ञान और पदार्थ एक दूसरेसे अभिन्न हैं—इस अनुमानसे ज्ञान और पदार्थकी अभिन्नता सिद्ध होती है । जैन—यह अनुमान सविधानैकान्तिक हेत्वाभास है । क्योंकि ज्ञानसे जाने हुए नील और नीलज्ञानम सहोपलभ नियम होनेपर भी उनमें अभिन्नता नहीं पायी जाती । तथा सहोपलब्ध नियम पक्षम नहीं रहनेके कारण असिद्ध भी है । क्योंकि ज्ञान और पदार्थमें अभेद सिद्ध नहीं होता । तथा बाह्य पदार्थोंका अभाव माननेसे यह वस्तु इसी स्थानपर है दूसरे स्थानपर नहीं यह नियम नहीं बन सकता । अतएव नील पीत आदि ज्ञानसे भिन्न हैं क्योंकि ज्ञान और ज्ञेय परस्पर विरोधी हैं । ज्ञान अन्तरंग है ज्ञेय बाह्य ज्ञान ज्ञेयके पदमात्र उत्पन्न होता है ज्ञेय ज्ञानके पूर ज्ञान आत्मामें उत्पन्न होता है ज्ञान अपने भिन्न कारणसे तथा ज्ञान प्रकाशक है और ज्ञेय अज्ञ है । अतएव विज्ञानाद्वैतकी न मान कर ज्ञान और बाह्य पदार्थोंका परस्पर भेद मानना चाहिये ।

अस्य तत्त्वव्यवस्थापकप्रमाणविषयतुल्यव्यवहारप्रमाणिनः शून्यवादिनः सीमतजातीय-
वैयर्थ्यप्रमाणवत्त्वमस्य प्रमाणस्वाङ्गीकारानङ्गीकारलक्षणपक्षद्वयेऽपि तदभिमतार्थासिद्धि-
प्रमाणमपूर्वकमुपपन्नमाह—

विना प्रमाणं परबत् शून्य, स्वपक्षसिद्धे यदमशुचीत ।

कुप्येत्कृतान्त स्पृशते प्रमाणमहो सुदृष्ट त्वदस्यिदृष्टम् ॥१७॥

शून्यः शून्यवादी प्रमाणं प्रत्यक्षादिक विना अतरेण स्वपक्षसिद्धिं स्वाभ्युपगतशून्यवाद-
विषयसेः पक्षं प्रतिष्ठां नाशुचीत न प्राप्नुयात् । किंवत् ? परबत् इतरप्रामाणिकवत् । वैयर्थ्येणायं
कुप्येत्कृतान्तः । यथा इतरे प्रामाणिकाः प्रमाणन साधकतमेन स्वपक्षसिद्धिमशुचीते एव नायम् ।
अस्य असे प्रमाणप्रमेयादिव्यवहारस्यापारमार्थिकत्वात्, 'सर्व एवायमनुमानानुमेयव्यवहारो
कुप्येत्कृतान्तेन धर्मधर्मिभावेन न बहिः सर्वस्वमपेक्षते' इत्यादिवचनात् । अप्रमाणकश्च शून्य-
वादाभ्युपगमः कथमिव प्रज्ञावतामुपादेयो भविष्यति प्रज्ञावत्त्वव्याहृतिप्रसंगात् ॥

अथ चेत् स्वपक्षसंसिद्धये किमपि प्रमाणमयमङ्गीकुरुते तत्रायमुपालम्भ कुप्येदित्यादि ।
प्रमाणं प्रत्यक्षान्वयतमत् स्पृशते आश्रयमाणाय प्रकरणादस्मै शून्यवादिने कृतान्तस्तत्सि-
द्धान्तः कुप्येत्कोप कुर्यात् सिद्धान्तबाध स्यादित्यथ । यथा किञ्च सेवकस्य विरुद्धवृत्त्या
कुपितो नृपतिः सर्वस्वमपहरति एवं तत्सिद्धान्तोऽपि शून्यवादविरुद्ध प्रमाणव्यवहारमङ्गीकुर्वा-
न्त्यस्य सर्वस्व सर्वस्वभूत सम्यग्वादित्वमपहरति ॥

इसके बाद तत्त्वोंके व्यवस्थापक प्रमाण प्रमिति प्रमय और प्रमाताके व्यवहारका लोप करनेवाले
शून्यवादी बीड़ोंके पक्षका खडन करते हुए उसका उपहास करते हैं—

इल्लोकाथ—दूसरे वादी प्रमाणोंको मानते हैं इसलिये उनके मतकी सिद्धि हो सकती है । परन्तु
शून्यवादी प्रमाणके बिना अपने पक्षकी सिद्धि नहीं कर सकते । यदि शून्यवादी किसी प्रमाणको मानें तो
शून्यवादीकी यमके कुपित होनेसे शून्यवादकी सिद्धि नहीं हो सकती । हे भगवन् ! आपके मतसे ईर्ष्या रखनेवाले
लोभाने जो कुछ कुमतिज्ञान रूपी नेत्रोंसे जाना है वह मिथ्या होनेके कारण उपहासके योग्य है ॥

न्यायार्थाथ—शून्यवादी प्रत्यक्ष आदि प्रमाणोंको बिना माने ही स्वमान्य शून्यवादके सिद्धान्तको
सिद्धि करना चाहते हैं जो सिद्ध नहीं हो सकता । कैसे ? प्रमाणों को स्वीकार करनेवाले अन्य वादीनिकोंके
समक्ष । वह वैयर्थ्य दृष्टान्त है । जैसे अन्य प्रामाणिक साधकतम (साध्य की सिद्धि करनेवाले) प्रमाण के
हवा अपने पक्ष की सिद्धि कर सकते हैं उस प्रकार शून्यवादी (साधकतम) प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों को माने
बिना अपने पक्षकी सिद्धि नहीं कर सकते । क्योंकि इनके मतमें प्रमाण प्रमेय प्रमिति और प्रमाणका व्यवहार
अपारमार्थिक—अवास्तविक—माना गया है । कहा भी है बुद्धि पर आरुढ़ हुए धर्म धर्मि संबंधके कारण
समस्त अनुमान-अनुमेय व्यवहार बाह्य पदार्थके कारण सद्भाव और असद्भाव की अपेक्षा नहीं करता अर्थात्
बाह्य पदार्थ का सम्भाव हो या असद्भाव वह समस्त अनुमान-अनुमेय व्यवहार काल्पनिक धर्म धर्मिके संबंधसे
रहता है । शून्यवाद की सिद्धि करनेवाले प्रमाणों का अभाव होनेसे शून्यवाद की मान्यता बुद्धिमानों द्वारा
ग्राह्य नहीं हो सकती क्योंकि इससे उनकी बुद्धिमत्ताके आहत होनेका प्रसंग उपस्थित होता है ।

यदि शून्यवादी अपने सिद्धांतकी सिद्ध करनेके लिए कोई प्रमाण दें तो प्रत्यक्ष आदि प्रमाणका आश्रय
लेनेके कारण शून्यवादियोंका सिद्धान्त बाधित होता है । जिस प्रकार कोई राजा अपने सेवकके अवांछनीय
आचरणसे कुपित होकर सेवकका सर्वस्व हरण कर लेता है वैसे ही शून्यवादका सिद्धान्त शून्यवादके विरुद्ध
प्रमाण आदि व्यवहारकी स्वीकार करनेवाले शून्यवादीका सर्वस्व हरण करता है । अतएव प्रत्यक्ष आदि प्रमा-
नसे शून्यवादकी सिद्धि नहीं हो सकती ।

किञ्च, शून्यवादियोंके समर्थ होने का दिना शून्यवादक प्रसूयते, इति स्वीकृतमागदस्य प्रामा-
ण्यमिति कुर्वन्तस्म स्वमवस्थितिः, प्रमाणानुवीकरणम् । किञ्च, प्रमाणं प्रमेयं विना न भवतीति
प्रमाणानुवीकरणे प्रमेयमपि विशीलम् । ततश्चास्य सूक्तैव युक्ता, न पुनः शून्यवादोपन्यासाय
तुल्यताण्डवाङ्मयः । शून्यवादस्यापि प्रमेयत्वात् । अत्र च स्तुतिशालुं कृतान्तशब्दं च मयुक्त-
नस्य सूत्रेरयमभिप्रायः । यद्यसौ शून्यवादी दूरे प्रमाणस्य सर्वथाङ्गीकारो बाधत् प्रमाणस्य
मात्रमपि विधत्त तदा तस्मै कृतान्तो यमराज कुप्येत् । तत्कोपो हि मरणफलः । ततश्च स्व
सिद्धान्तविरुद्धमसौ प्रमाणयन् निग्रहस्थानापन्नत्वाद् मृत एवेति ॥

एवं सति अहो इत्युपहासप्रशंसायाम् । तुभ्यमसूयन्ति गुणेषु दोषानाविष्कुर्वन्तीत्येवं
शीलास्त्वदसूययिनस्तत्रान्तरीयास्तैर्दृष्ट मत्त्वज्ञानचक्षुषा निरीक्षितमहो । सुवृष्ट साधु वृष्टम् ।
विपरीतलक्षणयोपहासात् सन्त्यगदृष्टमित्यर्थः । अत्रासूयधातोस्ताच्छीलिकणकप्राणावपि बाहु-
काणिष्णम् । असूयास्त्येषामित्यसूयिनस्त्वय्यसूयिम त्वदसूयिन इति मत्त्वधीयान्त वा । त्वद
सूयवृष्टमिति पाठेऽपि न किञ्चिदबाधः । असूयशब्दस्योदन्तस्योदयनाशैर्न्यायितात्वं परि-
शुद्धवादी मत्सरिणि प्रयोगादिति ॥

इह शून्यवादिनामयमभिसंधिः । प्रमाता प्रमेय प्रमाण प्रमिति रिति तत्त्वचतुष्टय पर
परिकल्पितमवस्त्वेव विचारासहत्वात् तुरङ्गशृङ्खलत् । तत्र प्रमाता तावदात्मा तस्य च
प्रमाणप्राज्ञावाभावादभावः । तथाहि । न प्रत्यक्षेण तत्सिद्धिरिन्द्रियगोचरातिक्रातत्वात् । यस्तु
अहङ्कारप्रत्ययेन तस्य मानसप्रत्यक्षत्वसाधनम् तदप्यनैकान्तिकम् । तस्याहं गौर इयामो

तथा शून्यवादी लोग अपने आगमके अनुकूल ही शून्यवादका प्रसूयन करते हैं । अतएव आगम मानने-
से शून्यवादियोंके सिद्धांतकी सिद्धि नहीं हो सकती क्योंकि आगम प्रमाण माननेसे सबथा शून्यपत्ता नहीं
बनता । तथा प्रमाण प्रमेयके बिना नहीं हो सकता अतएव कोई प्रमाण न माननेसे प्रमेय भी नहीं बन
सकता अतएव शून्यवादियोंको शून्यवादकी स्थापना करनका आडम्बर न रहते हुए भीन रहता ही ठीक है ।
क्योंकि शून्यवाद भी प्रमेयमें ही गभित होता है तथा शून्यवादियोंके मतम प्रमेय कोई वस्तु नहीं है । यहाँ
पर स्तुतिकारका स्पृष्ट धातु और कृतान्त शब्दके प्रयोग करनेसे आचार्यका यही अभिप्राय है कि शून्यवादी लोग
शून्यवादकी सिद्धि करनके लिय प्रमाणका स्पष्ट भी करे तो कृतान्त (यमराज तथा सिद्धान्त) कुपित हो जाता
है । अतएव जिस प्रकार यमराजके कुपित होनेसे जीवकी मृत् होती है, उसी प्रकार प्रमाणका आशय
लेनेसे शून्यवादी निग्रहस्थानम पड अपने सिद्धान्तकी स्थापना नहीं कर सकता इसलिये वह मृत ही है ।

अहो शब्द उपहास और प्रशंसा अथम प्रयुक्त होता है । अतएव हे भगवन् तुम्हारे गुणोंमें ईर्ष्या
रक्षतेवाले अन्यमत्ताबलम्बियोंने जो कुमतिज्ञान रूपी नेत्रोंसे जाना है वह विपरीत लक्षण होनेके कारण उप
हासके योग्य है । यहाँ असूय धातुम शक प्रत्यय होनेसे असूयक शब्द बनना चाहिये था परन्तु बहुकृतसे
असूय धातुम गिन् प्रत्यय होनेपर असूयि शब्द बना है । अथवा जिनके असूया हो वे असूयी हैं । यहाँ
असूया शब्दसे मत्त्वयम इन् प्रत्यय करनेसे असूयी शब्द बनता है । अथवा असूयु शब्द भी अशुद्ध नहीं
है । उद्भयन आदि आचार्योंने न्यायसात्यपरिशुद्धि आदि ग्रन्थोंमें असूयु शब्दका प्रयोग मत्सरोंके अर्थसे
किया है ।

पूवपक्ष—शून्यवादी—प्रमाता प्रमेय प्रमाण और प्रमिति ये चारो तत्त्वचतुष्टय अवस्तु हैं क्योंकि
इनका विचार करनेपर अविषाणकी तरह प्रमाण आदिको व्यवस्था नहीं बनती । (क) प्रमाता आत्मा
है । आत्मा किसी प्रमाणके सिद्ध नहीं होती अतएव आत्माका अज्ञान है । तथाहि—आत्मा इन्द्रियों-
का विषय नहीं है, इसलिये इन्द्रिय-प्रत्यक्षसे अज्ञानकी सिद्धि नहीं हो सकती । यदि कहो कि 'अहं
प्रत्यक्ष' से आत्मा प्रत्यक्षद्वारा आत्माकी सिद्धि होती है, तो वह अनैकान्तिक है । क्योंकि 'मैं मोटा हूँ'

वेत्यादौ शरीराभ्यन्तराद्युपपत्तेः । किञ्च, यद्ययमहङ्कारमत्त्वय आत्मगोचरः स्यात् तदा न कादाचित्कः स्यात् । आत्मनः सदा सन्निहितत्वात् । कादाचित्कं हि ज्ञान कादाचित्ककारण पूर्वकं वृष्टम् । यथा सौदामिनीज्ञानमिति । आप्यनुमानेन अव्यभिचारिलिङ्गाग्रहणात् । आगमाणां च परस्परविरुद्धार्थवादिनां नास्त्येव प्रामाण्यम् । तथाहि । एकेन कथमपि करिचड्यो व्यवस्थापितः, अभियुक्ततरेत्रापरेण स एवान्यथा व्यवस्थाप्यते । स्वयमव्यवस्थितप्रामाण्यानां च तेषां कथमन्यव्यवस्थापने सामर्थ्यम् । इति नास्ति प्रमाता ॥

प्रमेय च बाह्योऽथ स चानन्तरमेव बाह्यार्थप्रतिक्षेपक्षणे निर्लोठित । प्रमाणं च स्वपरावभासि ज्ञानम् । तच्च प्रमेयाभावे कस्य ग्राहकमस्तु निर्विषयत्वात् । किञ्च एतत् अथ समकालम् तद्विभक्तकालं वा तद्ग्राहकं कल्प्येत ? आद्यपक्षे त्रिभुवनवर्तिनोऽपि पदायास्तत्रावभासोरन् समकालत्वाविशेषात् । द्वितीये तु निराकारम् साकारम् वा तत्स्यात् ? प्रथमे प्रतिनिधत्तपदावपरिच्छेदानुपपत्तिः । द्वितीये तु किमयमाकारो व्यतिरिक्तो अन्यतिरिक्तो वा ज्ञानात् ? अव्यतिरेके, ज्ञानमेवायम्, तथा च निराकारपक्षदोषः । व्यतिरेके यद्ययं चिद्रूपस्तदानीमाकारोऽपि वेदकः स्यात् । तथा चायमपि निराकार साकारो वा तद्वेको भवेत् ?

मैं काला हूँ इस प्रकारका ज्ञान शरीरम भी होता है । तथा यदि वह प्रत्यय से आमाका ज्ञान होता है तो यह अह प्रत्यय आ माम सदा होना चाहिये कभी कभी नहीं । क्योंकि आमा सदा विद्यमान है । ज्ञान सदा विद्यमान नहीं रहता इसलिये वह कभी कभी उपपन्न होता है बिजली के ज्ञानकी तरह ज्ञान अनित्य कारणोसे ही उपपन्न होता है । अतएव आ माम सदा ही अह प्रत्यय होना चाहिये । अनुमानसे भी आत्मा सिद्ध नहीं होती । क्योंकि आमाको ग्रहण करनेवाला कोई निर्दोष हेतु नहीं है । तथा आगम परस्पर विरुद्ध अथके प्रतिपादन करनेवाले हैं इसलिये आगमसे भी आत्माका अस्तित्व सिद्ध नहीं हो सकता । तथाहि—जिस पदार्थको एक शास्त्र अमुक प्रकारसे प्रतिपादन करता है उसी पदार्थको दूसरा दूसरी तरहसे कहता है । अतएव आगमके स्वयं अव्यवस्थित होनेके कारण आगमसे दूसरे तत्त्वोंकी व्यवस्था नहीं बन सकती । अतएव प्रमाता आत्माका अस्तित्व मानना ठीक नहीं है ।

(ख) जिसे प्रमेय कहते हैं वह बाह्य अथ है । बाह्य अथका परिहार करत समय उसकी खंडन किया जा चुका है ।

(ग) स्व और परके जाननेवाले ज्ञानको प्रमाण अथात प्रमिति क्रिया का कारण कहते हैं । प्रमेयके अभावमें प्रमाणभूत ज्ञानके विषयका अभाव ही जानसे वह प्रमाणभूत ज्ञान किसका ग्राहक होगा क्योंकि उसके पास कोई विषय ही नहीं है । तथा अथके अस्ति कालम् विद्यमान ज्ञान पदार्थको जानता है अथवा जिस कालम् अर्थका सद्भाव होता है उससे भिन्नकालम् प्रमाणभूत ज्ञान पदार्थको जानता है ? प्रथम पक्ष स्वीकार करनेपर तीनो लोकोंके पदार्थ ज्ञानम् प्रतिभासित होना चाहिये क्योंकि ज्ञान सभी पदार्थोंके समकालीन है । द्वितीय पक्षम् वह ज्ञान निराकार (ज्ञेयाकार धन्य) होता है या ज्ञेयाकार सहित ? यदि पदार्थके सद्भावके भिन्नकालम् होनेवाला ज्ञान निराकार है तो प्रतिनियत पदार्थोंके ज्ञानकी सिद्धि न हो सकेगी । यदि पदार्थके सद्भावकालसे भिन्नकालम् होनेवाला ज्ञान साकार (पदार्थके आकारवाला) है तो वह पदार्थका आकार ज्ञानसे भिन्न है या अभिन्न ? यदि पदार्थके सद्भावकालसे भिन्नकालम् होनेवाले ज्ञानसे पदार्थोंका आकार भिन्न न हो तो यह पदार्थका आकार ज्ञानरूप ही होगा और पदार्थका आकार ज्ञानरूप होनेसे निराकार पक्षम् जो दोष आता है वही दोष यहाँ भी उपस्थित होगा अर्थात् प्रतिनियत पदार्थके ज्ञानकी सिद्धि नहीं होगी । यदि पदार्थके कालसे भिन्नकालम् होनेवाले ज्ञानसे पदार्थका आकार भिन्न है तो वह चिद्रूप है या अचिद्रूप ? यदि वह आकार चिद्रूप है तो वह पदार्थके आकारका भी ज्ञाता होगा । तथा पदार्थके आकारका ज्ञाता होनेपर वह आकार निराकार अथका सम्कार होता हुआ

इत्याकर्षणेनानवस्था । अथ अचिद्रूपः, किमज्ञातः ज्ञातो वा तद्व्यापकः स्यात् । प्राचीनविकल्पे, चैत्रस्येव मैत्रस्यापि तद्व्यापकोऽसौ स्यात् । तदुच्यते तु, निराकारेण साकारेण वा ज्ञानेन तस्यापि ज्ञानं स्यात् । इत्याद्यावृत्तावनवस्थैवेति ॥

इत्थं प्रमाणाभावे तत्फलरूपा प्रमिति कुतस्तनी । इति सर्वग्रन्थस्यैव परं तत्त्वमिति । यथा च पठति—

यथा यथा विचारयन्ते विशीर्यन्ते तथा तथा

यदेतद् स्वयमर्थेभ्यो रोचते तत्र के वयम्^१

इति पूर्वपक्षः । विस्तरतस्तु प्रमाणखण्डनं तत्त्वोपप्लवसिह्वावलोकनीयम् ॥

अत्र प्रतिविधीयते । ननु यदिदं शून्यवाक्यवस्थापनाय देवानांप्रियेण वचनमुपन्यस्तम्

पदार्थोका ज्ञाता होता है क्या ? इस प्रकार फिर फिरसे प्रश्न उपस्थित होनेपर अनवस्था दोष उपस्थित होता है । यदि वह पदार्थका आकार चिद्रूप न हो तो क्या वह ज्ञात आकार पदार्थका ज्ञान कराता है या अज्ञात आकार ? यदि अज्ञात पदार्थका आकार पदार्थका ज्ञान कराता है तो वह अज्ञात आकार चैत्र और मैत्र द्वारा अज्ञात होनेसे जिस प्रकार चैत्रको पदार्थका ज्ञान कराता है उसी प्रकार मैत्रको भी पदार्थका ज्ञान करायेगा । यदि पदार्थका आकार ज्ञात होनेपर पदार्थका ज्ञान कराता है तो क्या उस आकारका ज्ञान आकारशून्य ज्ञानसे होता है या आकारसहित ज्ञानसे ? इस प्रकार फिर फिरसे प्रश्न उपस्थित होनेपर अनवस्था दोष ही उपस्थित होता है ।

(च) प्रमाणकी सिद्धि न होनेपर प्रमाणका फल प्रमिति भी सिद्ध नहीं होती अतएव सर्वथा खूब्यता ही वास्तविक तत्त्व है । कहा भी है—

जैसे जैसे तत्त्वोका विचार करते हैं जैसे जैसे तत्त्व विधीन होते हैं । वास्तवमें पदार्थोका स्वस्व ही इस तरहका है इसमें हमारा दोष नहीं ।

प्रमाणका विस्तृत खंडन तत्त्वोपप्लवसिह्^२ नामक ग्रंथमें देखना चाहिये ।

उत्तरपक्ष—जैन—देवानांप्रिय बौद्ध लोगोंने शून्यवादकी स्थापना करनेके लिये जो वाक्य कहा है वह

१ बुद्धया विबोधमानानां स्वभावो नावधार्यते ।

अतो निरभिलप्यास्ते निस्स्वभावाश्च कीर्तिता

इदं वस्तु बलायतं यद्वदात विपरिच्यत ।

यथा यथाऽर्थाविचिन्त्यन्ते विशीर्यन्ते तथा तथा ॥

लकावतारसूत्रे

२ यह ग्रंथ पाठनके एक जैन भंडारसे मिला है । इसके कर्ता जयरशि भट्ट हैं । पं. बेचरदास जीबराज दोशीका अनुमान है कि ये जयरशि भट्ट ही तत्त्वोपप्लववादी अथवा तत्त्वोपप्लवसिह् नामसे कहे जाते थे । तत्त्वोपप्लवके अंतिम दो श्लोक—

य याता न हि गोचरं सुरगुरोर्बुद्धविकल्पा दृढा

प्राप्सन्ते ननु तैजसि ब्रह्म विमले पाषण्ड्यपञ्चिदि ।

भट्टजीजयरशिदेवगुणमि वृद्धो महार्थोक्तय

स्वत्वोपप्लवसिह् एव इति यं क्वाति परा यास्वति ॥

पाषण्ड्यखण्डनामिहा ज्ञानोदधिविवर्धिता ।

जयरशिजयन्तीह विकल्पा वाविजिष्णुव ॥

पहले श्लोकसे स्पष्ट है कि यही ग्रंथ तत्त्वोपप्लवसिह्के नामसे प्रसिद्ध था ।

वेदिके 'पुस्तक' ५५ पृ. २६१ ।

अहं अन्वयं वा अग्रन्वयं वा । अग्रन्वयं चेत्, सर्वोपाख्यामिरहितत्वात् स्वपुरुषेणैव मानेन किञ्चित्साध्यते निर्विष्यते वा । तत्रैव निष्प्रतिपक्ष प्रमाणादितत्त्वचतुष्टयीव्यवस्था । अग्रन्वयं चेत्, प्रतीतिस्तपस्वी अन्वयात् । मन्त्रद्वयनेनैव सर्वज्ञानताया अभिचारात् । तत्रापि निष्कण्ठ केव सा भगवती । तथापि प्रामाणिकसमवपरिपालनार्थं किञ्चित् सत्साधनं दूष्यते ॥

तत्र यत्सावतुक्तम् प्रभातुं प्रत्यक्षेण न सिद्धिः इन्द्रियगाचरातिका सत्त्वादिति तत्सिद्ध साधनम् । यत्पुनः अहप्रत्ययेन तस्य मानसप्रत्यक्षत्वमनैकान्तिकमित्युक्तम् तदसिद्धम् । अहं सुखी अहं दुःखी इति अन्तमुखस्य प्रत्ययस्य आत्मात्मनस्तथोपपत्तः । तथा चाहु —

‘सुखादि चेत्यमान हि स्वतन्त्र नानुभूयते ।
मनुवर्धनानुवेधात् सिद्धं ग्रहणमात्मनः ॥
इदं सुखमिति ज्ञानं दृश्यते न घटादिवत् ।
अहं सुखीति तु क्षमिरात्मनोऽपि प्रकाशिका ॥’^१

यत्पुनः अहं गौर इयामः इत्यादिबहिर्मुखस्य प्रत्ययः स स्वत्वात्मोपकारकत्वेन लक्षणाया शरीरे प्रयुज्यते । यथा प्रियभृत्येऽहमिति उपदेशः ॥^२

स्वयं कृत्यरूपं है वा अशून्यरूपं ? यदि यह वाक्य शून्यरूप है तो समस्त इन्द्रियो द्वारा प्राप्त न होनेसे खरविषाणकी तरह इस वचनके द्वारा न किसीकी सिद्धि हो सकती है और न किसीका निवेष्ट किया जा सकता है । अतएव प्रमाण प्रमेय प्रमिति और प्रमाता इस प्रमाण चतुष्टयका निगम निर्विरोध सिद्ध हो जाता है । यदि कहो कि उक्त वाक्य अशून्यरूप है तो तपस्वी गन्धवाद ही नष्ट हो जाता है । क्योंकि शय्यादिभोगों के वचनोको अशून्य माननेसे सर्वज्ञानता नहीं बन सकती । अतएव प्रमाण प्रमेय प्रमिति और प्रमाता ये चारो निर्बाध सिद्ध हो जाते हैं ।

(क)—आप लोगोंने जो कहा कि प्रमाता इन्द्रियोका विषय नहीं है इसलिए प्रमाता प्रत्यक्षसे सिद्ध नहीं होता सो हम भी आत्माको प्रत्यक्षका विषय नहीं मानते अतएव उक्त कथन हमारे लिये सिद्धसाधन है ।

(ख) अहं प्रत्यय से मानस प्रत्यक्षद्वारा आत्माका अस्तित्व स्वीकार करनेमें अनैकान्तिक दोष नहीं जाता क्योंकि मैं सुखी हूँ मैं दुःखी हूँ इस प्रकारका अंतरंग ज्ञान आत्मा ही के आधारसे होता है । कहा भी है—

जिसका अनुभव किया जाता है ऐसे सुख आदिका अनुभव स्वतन्त्ररूपसे अर्थात् आत्माके बिना नहीं किया जाता । सुखी शब्द मावर्धीय इत् प्रत्यय लगनसे बना है । सुखमस्यास्मिवास्तीति सुखी इस विक्रिमें जो अस्य पद है वह सुखके आधमभूत आत्माका ज्ञान कराता है । अतः मनुष्य प्रत्ययसे सुखके आधमभूत आत्मपदाधका सूचन होनेसे सुखी शब्दसे आत्माका ग्रहण होता है ॥ जिस प्रकार यह घट है ऐसा कहनसे घट पदार्थ दिखाई देता है उसो प्रकार यह सुख है ऐसा कहन पर सुख दिखाई नहीं देता । अतः मैं सुखी हूँ यह ज्ञान आत्माको भी प्रकाशित करता है ।

तथा मैं गौरा हूँ मैं काला हूँ इत्यादि रूप जो बहिर्मुख ज्ञान होता है वह इसी आत्माका उपकार (सुख-दुःख आदिका अनुभव करनमें सहकारी) होनेसे लक्षणके द्वारा शरीरके विषयमें प्रयुक्त किया जाता

१ न्यायमजयार्थम् ।

२ मुख्यार्थवाचे तद्योगे कृतिर्तोऽयं प्रयोजनान् ।

अन्योर्वा लक्ष्यते यत्सा लक्षणारोपिता क्रिया ।

—कारणप्रकाशो मन्मथ ।

अहं प्रत्ययस्य कादाचित्कत्वं तत्रैव वासना । आत्मा तावत्पूर्वोन्मूलकः । स च साकारत्वाकारोपयोग्योन्मत्तरस्मिन्नियमेनोपयुक्त एव भवति । अहंप्रत्ययोऽपि चोपयोगविशेष एव । तस्य च कर्मक्षयोपशमवैचित्र्यात् इन्द्रियानिन्द्रियालोकविषयादिनिमित्तसम्यक्पेक्ष तथा प्रवर्तमानस्य कादाचित्कत्वमुपपन्नमेव । यथा बीजं सत्यामप्यङ्कुरोपजनशक्तौ पृथिव्युद्कादिसहकारिकारणकलापसमवहितमेवाङ्कुरं जनयति नान्यथा । न चैतावता तस्याङ्कुरोत्पादने कादाचित्केऽपि तदुत्पादनशक्तिरपि कादाचित्की, तस्या कथंचिन्नित्यत्वात् । एवमात्मनः सदा सज्जितत्वेऽप्यहंप्रत्ययस्य कादाचित्कत्वम् ॥

वदन्मुक्तम् तस्याव्यभिचारि लिङ्गं किमपि नोपलभ्यत इति तदप्यसारं । साध्याविना भाविनोऽनेकस्य लिङ्गस्य तत्रोपलब्धेः । तथाहि । रूपाद्युपलब्धि सकटका क्रियात्वात् छिदिक्रियावत् । यश्चास्या कर्ता स आत्मा । न चात्र चक्षुरादीनां कर्तृत्वम् । तेषां कुठारादि-वत् करणत्वेनास्वतंत्रत्वात् । करणत्वं चैषां पौद्गलिकत्वेनापेक्षितत्वात् परप्रयत्नात् प्रयोक्तृ-व्यापारनिरपेक्षप्रवृत्त्यभावात् । यदि हि इन्द्रियाणामेव कर्तृत्व स्यात् तदा तेषु विनष्टेषु पूर्वानुभूताथस्मृते मया दृष्टम् स्पृष्टम् घ्रातम् आस्वादितम् श्रुतम् इति प्रत्ययानामेककर्तृक वप्रतिपत्तश्च

है । जैसे अपन प्रिय सेवकमें अहंबुद्धि होती है उसी प्रकार यहाँ अहं प्रत्ययका प्रयोग आत्माके उपकारक शरीरमें होता है ।

(ग) अहं प्रत्यय का जो कादाचित्कत्व (अनित्यत्व) है उसके विषयमें यहाँ प्रतिपादन किया गया है । आत्माका लक्षण उपयोग है । वह आत्मा साकार और असाकार उपयोगमसे किसी एक उपयोगमें नियमसे उपयुक्त हो रहती है । अहं प्रत्यय भी एक प्रकारका उपयोग ही है । कर्मके अयोपक्षके वैचित्र्यके कारण इन्द्रिय मन आलोक विषय आदि निमित्तोंकी अपेक्षा रखकर प्रवृत्त होनवाले उस अहं प्रत्यय रूप विशिष्ट उपयोगका कादाचित्क (अनित्य) होना ठीक ही है । जिस प्रकार बीजमें अङ्कुरके उत्पन्न करनकी शक्तिके सदा विद्यमान रहते हुए भी पृथिवी जल आदि सहकारी सामग्री मिलनेपर ही बीज अङ्कुरको उत्पन्न करता है सहकारी सामग्रीके अभावमें वह अङ्कुरकी उत्पत्ति नहीं कर सकता । बीजकी अङ्कुर उत्पन्न करनकी क्रियाके कादाचित्क (अनित्य) होनेपर भी बीजकी अङ्कुर उत्पादन करनेकी शक्तिको कादाचित्क नहीं कह सकते क्योंकि बीजको वह अङ्कुर उत्पादन करनेकी शक्ति कथंचित् अनित्य होती है । इसी तरह आत्माके सदा विद्यमान रहनेपर भी कर्मोंके श्रेय और उपशमकी विचित्रतासे इन्द्रिय मन आदिके सहकार मिलनेपर ही अहं प्रत्यय होता है जो कादाचित्क (अनित्य) होता है ।

(घ) आत्माको सिद्ध करनेवाले व्यभिचारी हेतुका अभाव जो कहा है, वह भी ठीक नहीं है । क्योंकि जिनका आत्मरूप साध्यके साथ अविनाशाधीन सवध विद्यमान है ऐसे अनेक हेतु हैं (१) रूप आदिको जाननेकी क्रियाका कर्ता विद्यमान है क्योंकि रूप आदिको जानना क्रियारूप है जैसे छेदन क्रिया । जैसे छेदन रूप क्रियाका कोई काटनेवाला देखा जाता है उसी तरह रूप आदि रूप क्रियाका कोई कर्ता होना चाहिये । इन रूप आदिको जाननेकी जो क्रिया है उसका कर्ता आत्मा ही है । यदि कहो कि चक्षु आदि इन्द्रियाँ रूप आदिको जाननेकी क्रियाके विषयमें कर्ता हैं इसलिये आत्माके जाननेकी आवश्यकता नहीं तो यह ठीक नहीं । क्योंकि जिस प्रकार कुठार आदि करण होनेसे किसी दूसरे कर्ताके आधीन रहते हैं उसी तरह इन्द्रियाँ करण हैं इसलिये वे भी परतंत्र हैं । तथा, इन्द्रियाँ पौद्गलिक होनेसे अवैतन होनेके कारण दूसरेकी प्रेरणासे कार्य करनेके कारण और प्रयोक्तृकी क्रियाकी अपेक्षाके अभावमें उनकी प्रवृत्ति न होनेके कारण वे कारणरूप हैं । यदि स्वयं इन्द्रियाँ ही रूप आदिको जाननेकी क्रियाकी कर्ता हों तो इन्द्रियोंके गठ होनेपर इन्द्रियोंके पूर्वकालमें अनुभूत पदार्थोंका स्मरण नहीं

कृतः संभवः । किञ्च इन्द्रियाणां स्वरूपविषयनियतत्वेन रूपरसयो साहचर्यप्रतीती न सामर्थ्यम् । अस्ति च तथाविधफलादे रूपग्रहणानन्तर तत्सहचरितरसानुस्मरणम्, दन्तोदकसं-
प्लवान्यवनपुष्पतः । तस्मादुभयोरग्राह्ययोरन्तर्गत प्रसक्त इव द्वाभ्यामिन्द्रियाभ्यां रूपरसयोदर्शी
कश्चिदेकोऽनुमीयते । तस्मात्करणान्येतानि यश्चैषा व्यापारयिता स आत्मा ॥

तथा साधनोपादानपरिबजनद्वारेण हिताहितप्राप्तिपरिहारसमर्था चेष्टा प्रयत्नपूर्विका
विशिष्टक्रियात्वात् रथक्रियावत् । शरीर प्रयत्नवदधिष्ठितम् विशिष्टक्रियाश्रयत्वात् रथवत् ।
यश्चास्याधिष्ठाता स आत्मा सारथिवत् । तथात्रैव पक्षे इच्छापूर्वकविकृतबाह्याश्रयत्वाद्
भस्त्राश्रयत्वात् वायुश्च प्राणपानादि । यश्चास्याधिष्ठाता स आत्मा भस्त्राभ्यापयितृवत् ।
तथात्रैव पक्षे इच्छाधीननिमेषोन्मेषवदवयवयोगिवाद् दारुणव्रतवत् । तथा शरीरस्य वृद्धि
क्षतभग्नसंरोहण च प्रयत्नवत्कृतम् वृद्धिक्षतभग्नसंरोहणवाद् गृहवृद्धिक्षतभग्नसंरोहणवत् ।
वृक्षादिगतेन वृद्ध्यादिना व्यभिचार इति चेत् न । तेषामपि एकद्वियजन्तुत्वेन सात्मक
त्वात् । यश्चैषा कर्ता स आत्मा गृहपतिवत् । वृक्षादीनां च सात्मकत्वमाधाराङ्गादेरवसे
यम् । किञ्चिद्वक्ष्यते च ॥

तथा प्रेयं मन अभिमतविषयसम्बन्धीनिमित्तक्रियाश्रय वाद् दारकहस्तगतगोलकवत् ।
यश्चास्य प्ररक स आत्मा इति । तथा आमचेतनक्षेत्रज्ञजीवपुद्गलादय पर्याया न निषि

होना चाहिये । तथा मने देखा मैने छाजा मैने सूँचा मन चाहा मने सुना इस प्रकार विविध इन्द्रियोसे
उत्पन्न होनेवाला ज्ञान एक कर्ताके साथ सबद्ध नहीं हो सकता । तथा प्रत्येक इन्द्रियका विषय अलग
अलग है इसलिये रूप और रसका एक साथ ज्ञान करनेमें वे समर्थ नहीं हैं परन्तु हम देखते हैं कि
जब वरह फलके देखते ही महं पानी आ जानसे साथ ही साथ आमके रसका भी अनुभव होता
है । अतएव दो खिडकियोंमेंसे देखनवाले प्रसक्तकी तरह दो इन्द्रियो (नेत्र और रसना) द्वारा रूप
और रसको अनुभव करनेवाला एक आत्मा ही है । इसलिये ये इन्द्रियां करण हैं और इन इन्द्रियोका
श्रेयक आत्मा है ।

(२) हित रूप साधनोका ग्रहण और अहित रूप साधनोका याग प्रयत्नपूर्वक ही होता है क्योंकि
यह क्रिया है । चित्तनी क्रिया होती है व सब यत्नपूर्वक होती हैं । जैसे रथकी चलनेकी क्रिया सारथिके
प्रयत्नसे होती है वैसे ही शरीरको नियत दिशाम लेजानवाली चेष्टा आत्माके प्रयत्नसे होती है । यही आत्मा
रथकी चलानेवाले सारथिकी तरह कर्ता है । (३) जिस प्रकार वायुकी सहायतासे कोई पुरुष धोकनीको फेंकता
है वैसे ही इच्छापूर्वक द्वाखोच्छ्वास रूप वायुसे शरीर रूपी धोकनीको फेंकनेवाला शरीरका अधिष्ठाता आत्मा
है । (४) जिस प्रकार लकड़ीके बने मशीनके खिलौनेकी आखोका खुलना और बंद होना किसी कर्ताके अधीन
रहता है उसी प्रकार शरीर रूपी यंत्रका कर्ता किसी आत्माकी स्वीकार करना चाहिये । (५) जैसे घरका
बनाना फोडना और टटे हुएकी मरम्मत करना आदि किसी कर्ताद्वारा किये जाते हैं उसी प्रकार शरीरकी
वृद्धि हानि धावका मर जाना आदि कार्य आत्माके स्वीकार करनेसे ही बन सकते हैं । यदि कहो कि वृक्ष
आदिमें जो वृद्धि हानि होती है उसका कोई अधिष्ठाता नहीं देखा जाता तो यह ठीक नहीं । क्योंकि वृक्ष
आदि एकेन्द्रिय जीव हैं इसलिए उनमें भी आत्मा है । वृक्ष आदिमें आत्माकी सिद्धि आचाराग (१-१-५)
से जाननी चाहिये । इसका वर्णन आगे भी किया जायगा (देखिये श्लोक २९ की व्याख्या) ।

(६) तथा जिसप्रकार बालकके हाथकी गद अभिमत विषयके साथ होनेवाले सबब की निमित्तभूत
क्रियाका आश्रय होनेसे प्रयत्न (प्रेरित करनेके योग्य-फेंकने के योग्य) होती है अर्थात् जिस प्रकार दीवार पर

यथा, पर्यायत्वाद्, घटकुटकलशमदिपर्यायवत् । व्यतिरेके यष्टभूतादि । यश्चैषां विषय स आत्मा । तथा अस्यात्मा असमस्तपर्यायवाच्यत्वात् । यो योऽसाङ्गतिकशुद्धपर्यायवाच्य, स सोऽस्तित्व न व्यभिचरति यथा घटादि । व्यतिरेके खरविषाणनभोऽम्भोरुहादयः । तथा सुखादीनि द्रव्याभितानि गुणत्वाद् रूपवत् । योऽसौ गुणी स आत्मा । इत्यादिलिङ्गानि । तस्मादनुमानतोऽप्यात्मा सिद्ध ॥

आगमानी च येषां पूर्वापरविरुद्धाथत्वम् तेषामप्रामाण्यमेव । यस्त्वाप्तप्रणीत आगम स प्रमाणमेव कश्च्छेदतापलक्षणोपाधित्रयविशुद्धत्वात् । कषादीनां च स्वरूप पुरस्ताद्वक्ष्यामः । न च वाच्यमाप्तः क्षीणसर्वदोषः तथाविध चाप्तत्वं कस्यापि नास्तीति । यत रागादयः कस्य चिद्व्यन्तमुच्छिद्यन्ते अस्मदादिषु तदुच्छेदप्रकर्षापकर्षोपलम्भात् सूयाद्यावरकजलदपटलवत् । तथा चाह —

पटकनकी इच्छासे बालक जिस गदको अपन हाथम लेता है वह गेंद दीवारकी ओर जानेकी क्रियाका आश्रय होनवाली होनसे प्रय—पटकन योग्य होती है उसी प्रकार मन अभिमत विषयके साथ होनवाले सबधकी निमित्त भूत क्रियाका आश्रय होनसे प्रय है । इस मनकी प्ररक आत्मा है । (७) तथा जिस प्रकार घट कुट कलश आदि पर्याय पर्यायरूप होनसे निराश्रय नहीं हाती (उनका उपादानभूत मृत्तिका रूप विद्यमान होता है) उसी प्रकार आत्मा चतन क्षत्रज जीव पुद्गल (पुद्गल-सज्ञक जीव द्रव्य) आदि (निष्पर्याय द्रव्य) पर्याय पर्यायरूप होनसे निराश्रय (उपादानके बिना) नहीं होती । (साध्यके अभावमे जब साधनका अभाव बताया जाता है तब व्यतिरेकदृष्टात होता ह) । पष्ठभूत आदिका अभाव होन पर उनकी पर्यायोंका अभाव होना व्यतिरेकदृष्टात है । (तात्पर्य यह कि जिस प्रकार पष्ठभूतका अभाव होनके कारण उसकी पर्यायोंके द्वारा पष्ठभूतके अस्ति वकी सिद्धि नहीं की जा सकती उसी प्रकार पर्यायका अभाव होनसे पर्यायी आ माके अभावकी सिद्धि नहीं की जा सकती । आत्माकी पर्यायोंका सङ्भाव हानसे उनके द्वारा आत्माकी सिद्धि की जा सकती ह ।) इन चतन आत्मा आदि पर्यायोंका आश्रय आत्मा ह । (८) तथा आत्मा अस्तिरूप है क्योंकि वह अपनी अनारोपित शुद्ध पर्यायके द्वारा वाच्य कहा जाता ह । (असमस्त अर्थात् अभिभूत—शब्द । सोन और तावेके मिश्रणसे बनाय आभूषणसे जिस प्रकार शब्द सुवर्णका ज्ञान नहीं होता उसी प्रकार आत्माकी अशुद्ध पर्यायसे शब्द आत्माका ज्ञान नहीं होता—आत्माकी शब्द पर्यायसे ही आत्माका ज्ञान होता ह) । जो अनारोपित शब्द होनसे जिसपर शुद्धत्वका आरोप नहीं किया गया होता ऐसी शुद्ध पर्यायके द्वारा वा य होता है वह अस्तित्वरहित नहीं होता जैसे घट आदि (घट आदिके कपाल आदि शुद्ध पर्यायके द्वारा जिस प्रकार घट आदिका ज्ञान होता है उसी प्रकार आत्माकी शब्द पर्यायके द्वारा शुद्ध आत्माका ज्ञान होता है) । खरविषाण आकाशपुष्प आदिका अभाव होनेसे उनकी अनारोपित शुद्ध पर्यायों का अभाव होना यह व्यतिरेकदृष्टात ह । (तात्पर्य यह कि जिस प्रकार खरविषाण आदिका अभाव होनेसे उनकी शुद्ध पर्यायोंका अभाव होनेके कारण उन पर्यायोंके द्वारा खरविषाण आदि वाच्य नहीं होते उसी प्रकार आत्माकी शुद्ध पर्यायका अभाव न होनेसे—सङ्भाव होनेसे—उसके द्वारा आत्मा वाच्य होती है) । (९) तथा जिसप्रकार रूप गुण होनसे द्रव्यके आश्रित होता है उसी प्रकार सुख आदि गुण होनेसे द्रव्यके आश्रित होते हैं । जो गुणोंका आश्रय है वह आत्मा है । इस प्रकार आत्माके अस्तित्वको सिद्ध करनेवाले अनेक हेतुओंका सङ्भाव पाया जाता है । अतएव अनुमानसे भी आत्माकी सिद्धि होती है ।

तथा आप लोगोंने जो आशयोंका परस्पर विरोध बिल्लाया वह भी ठीक नहीं । क्योंकि हम आत्मके द्वारा प्रणीत आगमको ही प्रमाण मानते हैं परस्पर विरुद्ध अर्थके प्रतिपादन करनेवाले आगमको नहीं । आत्मकथित आगममें कष छेद और ताप रूप उपाधियोंका निषेध किया गया है, इसलिये वह आगम प्रमाण है । (कष आदिका स्वरूप बलीघर्ष शरीरकी व्यक्त्यानि वतजय क्या है) । अंका—विक्रमे सम्पूर्ण

“देवतो नास्मिन्ना वाचा वृष्टा निखिलमश्वराः ।

मेघपङ्क्त्यादयो बद्धत् एव रागादयो मताः ॥”

इति । यस्य च निरवयवतयैते बिलीनाः स एवाप्तो भगवान् सर्वज्ञ ॥

अथ अनादित्वाद् रामादीनां कथं प्रज्ञयः इति चेत् । न । उपायतस्तद्भावात् । अनादे रपि सुवर्णमलस्य क्षारमृत्पुटपाकादिना बिलयोपलम्भात् । तद्वदेवानादीनामपि रागादिदोषाणां प्रसिद्धभूतरत्नत्रयाभ्यासेन बिलयोपपत्तः । क्षीणदोषस्य च केवलज्ञानान्वभिचारात् सर्वज्ञत्वम् ॥

तत्सिद्धिस्तु-ज्ञानतारतम्यं कचिद् विश्रान्तम् तारतम्यत्वात्, आकाशे परिमाणतारतम्यवत् । तथा सूक्ष्मान्तरितदूराथा कस्यचित्प्रत्यक्षाः, अनुमेयत्वात्, स्थितिधरकन्दराधिकरणधूमध्वजवत् । एव च द्रसूर्योपरागादिसूचकज्योतिर्ज्ञानाविसंवादान्वयानुपपत्तिप्रभृतयोऽपि हेतवो वाच्याः । तदेवमाप्तन सबविदा प्रणीत आगमः प्रमाणमेव । तदप्रामाण्यं हि प्रणायकदोषनिबन्धनम् ।

रागाद्व्याद्व्या मोहाद्व्या वाक्यमुच्यते अनुत्तम् ।

दोष भय हो गया हो उसे आत कहते हैं ऐसा आत होना सम्भव नहीं है । समाधान—राग आदि दोष किसी जीवमें सर्वथा नष्ट हो जाते हैं क्योंकि हमलोगोंमें राग आदि दोषोंकी हीनाधिकता देखी जाती है । जिसकी हीनाधिकता देखी जाती है उसका सबथा नाश होना सम्भव है । जिस प्रकार सूयको आच्छादित करने वाले बादलोंमें हीनाधिकता पायी जाती है इसलिये कहीं पर बादलोंका सबथा नाश भी सम्भव है इसी तरह राग आदि दोषोंमें हीनाधिकता रहनेके कारण कहीं पर राग आदिका सबथा विनाश भी सम्भव है । कहा भी है—

जो पदार्थ एक देशसे नाश होते हैं उनका सबथा नाश भी होता है । जिस प्रकार मेघोंके पटलोंका आशिक नाश होनेसे उनका सबथा नाश भी होता है इसी प्रकार राग आदिका आशिक नाश होनेसे उनका भी सर्वथा नाश होता है ।

जिस पुरुषविशेषमें राग आदिका सम्पूर्ण रीतिसे नाश हो जाता है वही पुरुष विशेष आत भगवान् सर्वज्ञ है ।

झका—राग आदि दोष अनादि हैं इसलिये उनका क्षय नहीं हो सकता । समाधान—जिस प्रकार अनादि सुवर्णके मलका क्षार मिट्टीके पुटपाक आदिसे नाश हो जाता है उसी तरह अनादि राग आदि दोषोंका सम्यग्दर्शन सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्य रूप रत्नत्रयकी भावनासे नाश हो जाता है । जिस पुरुषके सम्पूर्ण दोष नष्ट हो जाते हैं उसके केवलज्ञानकी उत्पत्ति होती है अतएव बीतराग भगवान् सर्वज्ञ हैं ।

सबज्ञसिद्धि—(क) ज्ञानकी हानि और वृद्धि किसी जीवमें सर्वोत्कृष्ट रूपसे पायी नहीं जाती है, हानि वृद्धि होनेसे । जैसे आकाशमें परिमाणकी सर्वोत्कृष्टता पायी जाती है वैसेही ज्ञानकी सर्वोत्कृष्टता सर्वज्ञमें पायी जाती है । (ख) स्वभावसे दूर परमाणु आदि सूक्ष्म पदार्थ देशसे दूर सुमेरु पर्वत आदि तथा कालसे दूर राम रावण आदि किसीके प्रत्यक्ष होत हैं अनुमेय होनेसे । जो अनुमेय होते हैं वे किसीके प्रत्यक्ष होते हैं । जिस प्रकार पतकी गुफाकी अग्नि अनुमानका विषय होनेसे किसी न किसीके प्रत्यक्ष होती है इसी प्रकार हमारे प्रत्यक्षज्ञानके बाह्य परमाणु आदि किसी न किसीके प्रत्यक्ष अवश्य होने चाहिये । इसी प्रकार चन्द्र और सूर्यके ग्रहणको बतानेवाले ज्योतिषशास्त्रकी सत्यता आदिसे भी सर्वज्ञकी होती है । इसलिये सर्वज्ञ आत्मका बनाया हुआ आगम ही प्रमाण है । जिस आशयका अभाववाला सबोध होता है वही आगम अप्रमाण होता है । कहा भी है—

१. अथरागो ग्रहो यदुच्यते त्विन्दो च पूजिष्य च । इत्यमरः ।

यत्नं तु तेन दोषास्तस्मादुत्तरकारणं किं स्यात् ॥

इति वचनात् । अत्रोक्तं निर्दोषत्वमुपपादितमेवेति सिद्धं आगमादप्यात्मा 'एने आया' इत्यादि वचनात् । तदेव प्रत्यक्षाणुमानागमैः सिद्धः प्रमाता ॥

प्रमेय ज्ञानान्तरमेव बाह्यार्थसाधने साधितम् । तत्सिद्धौ च प्रमाण ज्ञानम् तच्च प्रमेयाभावे कस्य ग्राहकमस्तु निर्विषयत्वात् इति प्रलापमात्रम्, करणमन्तरेण क्रियासिद्धेरयोगाद् लवनादिषु तथादृशनात् । यच्च, अद्यसमकालमित्याद्युक्तम् तत्र विकल्पद्वयमपि स्वीक्रियत एव । अस्मदादिप्रत्यक्षं हि समकालार्थाकलनकुशलम् । स्मरणमतीताद्यस्य ग्राहकम् । शब्दानुमाने च त्रैकालिकस्याप्यवश्यं परिच्छेदके । निराकार चैतद् द्वयमपि । न चातिप्रसङ्गः, स्वज्ञानावरणवीर्यान्तरायक्षयोपशमविशेषवशादेवास्य नैयत्वेन प्रवृत्त । शेषविकल्पानामस्वीकार एव तिरस्कारः ॥

प्रमितिस्तु प्रमाणस्य फल स्वसंवेदनसिद्धेः । न ह्यनुभवेऽप्युपदेशापेक्षा । फलं च द्विधा आनन्तयपारम्प्यभेदात् । तत्रानन्तर्येण सब्रमाणानामज्ञाननिवृत्तिः फलम् । पारम्प्ययण केवलज्ञानस्य तावत् फलमौदासीन्यम् । शेषप्रमाणानां तु हानोपादानोपेक्षाबुद्धयः । इति सुव्यवस्थितप्रमात्रादिषु प्रथमम् । ततश्च—

राग द्वेष और मोहके कारण असत्य वाक्य बोले जाते हैं । जिस पुरुषके राग द्वेष और मोहका अभाव है वह पुरुष असत्य वचन नहीं कह सकता ।

अतएव आगमोके प्रणेतके निर्दोष सिद्ध होनपर आगमसे भी आत्मा एक है इत्यादि वचनसे आत्माकी सिद्धि होती है । इसलिख प्रत्यक्ष अनुमान और आगम आत्माको सिद्ध करत हैं ।

(२) बाह्य पदार्थोंके अस्तित्व सिद्ध करनेके प्रसंग पिछली कारिकाय प्रमेयकी सिद्धि की जा चुकी है । (३) प्रमेयकी सिद्धि होनेपर ज्ञानके प्रमिति क्रियाके कारणत्वकी सिद्धि हो जाती है । प्रमिति क्रियाके कारणभूत स्वपरावभासक ज्ञान प्रमेयके अभावमें निर्विषय (प्रमेयशून्य) होनेसे किसका ग्राहक होगा ? यह कथन प्रलापमात्र है । क्योंकि प्रमाणको न माननेसे प्रमिति क्रियाके कारणका अभाव हो जानके कारण प्रमेयक अभावम ज्ञान ज्ञान नहीं सकता — इस अभिप्रायको जाननकी क्रियाकी सिद्धि जिस प्रकार कुठार आदि रूप करणके अभावम छदन आदि क्रियाकी सिद्धि नहीं होती उसी प्रकार नहीं हो सकती । ज्ञानका काल और पदार्थका काल समान होनेपर ज्ञान प्रमेयको जानता है या भिन्न होनेपर ? यह जो आपलोगोने कहा है तो हम दोनों ही विक-पोको स्वीकार करते हैं । हमलोपोके मतम प्रत्यक्ष प्रमाण ज्ञानके कालम रहनेवाले (विद्यमान) पदार्थोंका स्मरण अतीत कालीन पदार्थोंका तथा शब्द और अनुमान तीनों कालके पदार्थोंका ज्ञान करनेमें कुशल होते हैं । शब्द और अनुमान तीनों कालमें विद्यमान पदार्थको जाननेवाले होते हैं । दोनों ही ज्ञय पदार्थके आकारसे रहित होते हैं । यहाँ अतिप्रसंग दोष नहीं जाता । क्योंकि इस ज्ञानकी पदार्थोंको जाननकी जो प्रवृत्ति होती है वह अपन अपने ज्ञानावरण और वीर्यान्तराय कर्मोंके विविष्ट क्षयोपशमके कारण होती है । सम्प्रवादका स्थापन करनेमें जो दूसरे विकल्प प्रतिपादित किये गये हैं उनको न मानना ही अन्यवादका तिरस्कार करना है ।

(४) प्रमाणकी फलभूत प्रमिति स्वसंवेदन प्रत्यक्ष अर्थात् अनुभवसे सिद्धि ही है । अतएव प्रमितिको सिद्ध करनेके लिये प्रमाणकी आवश्यकता नहीं है । प्रमाणका फल साक्षात् और परम्पराके भेदसे दो प्रकारका होता है । पदार्थविषयक अज्ञानको निवृत्ति सभी प्रमाणोंका साक्षात् फल है । केवलज्ञानका परम्पराफल संसारसे उदासीन होना है । केवलज्ञानके अतिरिक्त शेष प्रमाणोंका परम्पराफल इष्टानिष्ठ पदार्थोंको छोड़ना ग्रहण करना तथा उपेक्षा करना है । अतएव प्रमाण प्रमेय प्रमाण और प्रमिति ये चारो पदार्थ

१ स्थानाङ्कसूत्रे १-१ । प्रकृत्याङ्कसूत्रे अतस्त्वानुभवेऽपि चैतनी प्रत्यक्षार्थतया एक इति अभयदेवसूरिटीकायां ।

‘मासज सप्त सदसज चाभ्युभयात्मकम् ।
चतुष्कोटिबिनिर्मुक्त तत्त्वं माध्यमिका विदुः’ ॥

इत्युन्मत्तभावितम् ॥

किञ्च, इदं प्रमात्रादीनामवास्तवत्वं शून्यवादिना वस्तुवृत्त्या तावदेष्टव्यम् । तथासौ प्रमाणात् अभिसंयते अप्रमाणाद्वा ? न तावदप्रमाणात् तस्याकिञ्चित्करत्वात् । अथ प्रमाणात् तत्र अवास्तववग्राहकं प्रमाण सावृतमसावृतम् वा स्यात् ? यदि सावृतम् कथं तस्माद्वास्तवाद् वास्तवस्य शून्यवादस्य सिद्धिः । तथा तदसिद्धौ च वास्तव एव समस्तोऽपि प्रमात्रादिव्यवहार प्राप्तः । अथ तदग्राहकं प्रमाण स्वयमसावृतम् तर्हि क्षीणा प्रमात्रादिव्यवहारावास्तवत्वप्रतिष्ठा तेनैव व्यभिचारात् । तदेवं पक्षद्वयेऽपि इतो व्याघ्र इत्युक्तौ” इति न्यायेन व्यक्त एव परमाथत स्वाभिमतसिद्धिविरोधः ॥ इति काव्याथ ॥१७॥

सिद्ध होते हैं । इसलिये—

ओ न असत् हो न सत् हो न सत् असत् हो और न सत्-असत्के अभाव रूप हो इस प्रकार माध्यमिक (शून्यवादी) लोगोका चारो कोटियोसे रहित तत्त्वको स्वीकार करना केवल उन्मत्त पुरुषके प्रलापकी भाँति है ।

तथा शून्यवादीको प्रमाता प्रमेय आदिकी अवास्तविकता परमाथत इष्ट है । यह अवास्तविकता शून्यवादी प्रमाणसे सिद्ध करते हैं अथवा अप्रमाणसे ? अप्रमाणसे प्रमाण आदिकी असंयता सिद्ध नहीं की जा सकती क्योंकि अप्रमाण अकिञ्चित्कर है । दूसरे पक्षम प्रमाण आदिकी अवास्तव सिद्ध करनेवाला प्रमाण स्वयं सावृत (असत्य) है या असावृत (सत्य) ? यदि प्रमाण असत्य है तो अवास्तव प्रमाणसे वास्तव शून्यवादकी स्थापना नहीं की जा सकती । तथा शून्यवादकी सिद्धि न होने पर सपण प्रमाता प्रमेय आदिकी व्यवहार वास्तव सिद्ध हो जाता है । यदि प्रमाता आदिकी अवास्तविक सिद्ध करनेवाला प्रमाण स्वयं वास्तविक है तो प्रमाता प्रमेय प्रमाण और प्रमितिके व्यवहारको तो आप असत्य कहें हैं वह नहीं बन सकता । क्योंकि उस वास्तव प्रमाणके साथ व्यभिचार होनेका दोष जाता है । अतएव एक तरफ व्याघ्र है दूसरी ओर नवी इस न्यायसे प्रमाण और अप्रमाण दोनों पक्षोंके स्वीकार करनम शून्यवादियोंके स्वाभिमत सिद्धिका विरोध वास्तवम स्पष्ट हो है । यह श्लोकका अर्थ है ॥१७॥

भाषाथ—शून्यवादी—सब पदार्थ शून्य हैं क्योंकि प्रमाता प्रमेय प्रमाण और प्रमिति अवस्तु हैं । (क) प्रमाता (आत्मा) इन्द्रियोका विषय नहीं हो सकता अतएव प्रत्यक्षसे आत्माकी सिद्धि नहीं होती । अनुमान भी आत्माको सिद्ध नहीं करता क्योंकि किसी भी हेतुसे आत्माकी सिद्धि नहीं होती । आनम परस्पर विरोधी हैं इसलिये आनम भी आत्माको सिद्ध नहीं कर सकता । (ख) प्रत्यक्ष और अनुमान प्रमाणसे बाह्य पदार्थोंकी सिद्धि नहीं हो सकती । अविद्याकी वासनासे ही बाह्य पदार्थोंके अभावम घट पट आदि पदार्थोंका ज्ञान होता है अतएव प्रमेय भी कोई पदार्थ नहीं है । (ग) प्रमेयके अभाव

१ न स्वतो नापि परतो न द्वाभ्यां नाप्यहेतुतः ।

उत्पत्ता जातु बिद्यन्ते आवा क्वचन केचन ॥

माध्यमिककारिकायां ।

२ संवृतेर्लक्षणम्—

अभूत व्यापयत्यर्थं भूतमावृत्त्य बतते ।

अविद्या आद्यमानेन कालांतरकवृत्तिषु

अविद्याव्यवहारपञ्जिकायाम् ३५२

अनुमानसूत्रम् १८]
अनुमानसूत्रम् १८]
अनुमानसूत्रम् १८]

कृतप्रणाशकृतकर्मभोगभवप्रमोक्षस्मृतिमङ्गदोषान् ।

उपेक्ष्य साक्षात् क्षणभङ्गमिच्छन्महो महासाहसिक परस्ते ॥ १८ ॥

कृतप्रणाशदोषम् अकृतकर्मभोगदोषम् अवमङ्गदोषम् प्रमोक्षमङ्गदोषम् स्मृतिमङ्गदोष-
मित्येतान् दोषान् । साक्षादित्यनुभवसिद्ध्याम् । उपेक्ष्यान्नावृत्त्य । साक्षात् कुर्वन्मपि गजनिमी-
लिकामवलम्बमानः । सवभावानां क्षणभङ्गम् उद्यानान्तरविनाशरूपां क्षणक्षयिताम् । इच्छन्
प्रतिपद्यमानः । ते तव । परः प्रतिपक्षी वैनाशिकः सौगव इत्यथ । अहो महासाहसिकः सहसा

होनेपर प्रमाण भी नहीं बन सकता । (घ) प्रमाणके अभावम प्रमिति भी नहीं सिद्ध हो सकती । अतएव
सर्वथा शून्य मानना ही वास्तविक तत्त्व है । क्योंकि अनुमान और अनुमेयका व्यवहार बुद्धिजन्य है । वास्तव
में बुद्धिके बाहर सत् और असत् कोई वस्तु नहीं । अतएव न सत् न असत् न सत् असत् और न सत्-असत्
का अभाव रूप ही वास्तवमें परमार्थ है ।

जैन—प्रमाता प्रमेय प्रमाण और प्रमिति प्रत्यक्ष अनुमान आदि प्रमाणोंसे सिद्ध होते हैं । (क)
मैं सुखी हूँ मैं दुखी हूँ आदि अह प्रत्यय से प्रमाता सिद्ध होता है । (ख) बाह्य पदार्थोंका ज्ञान अनुभवसे
सिद्ध है । तथा बाह्य पदार्थोंके अनुभव होनेपर ही वासना बन सकती है । अतएव प्रमेय भी स्वीकार करना
चाहिये । (ग) प्रमेयके सिद्ध होनेपर प्रमाण भी अवश्य मानना चाहिये । जैसे कुठारसे काटनेकी क्रिया हो
सकती है वैसे जानने रूप क्रियाका भी कोई करण होना चाहिये । (घ) पदार्थको जानते समय पदार्थ
सबबी अज्ञानका नाश होना ही प्रमाणका साक्षात् फल है अतएव प्रमिति भी मानना चाहिये । तथा
शून्यवादी लोग प्रमाता आदिको प्रमाण अथवा अप्रमाण किसीसे भी सिद्ध नहीं कर सकते । अप्रमाण अर्कि
चित्कर है इसलिय अप्रमाणसे प्रमाता आदि सिद्ध नहीं हो सकत । इसी तरह प्रमाणसे भी प्रमाता आदि
सिद्ध नहीं होते क्योंकि शून्यवादियोंके मतम स्वय प्रमाण ही अवस्तु है । तथा जिस प्रमाणसे शून्यवादी
लोग अपन पक्षकी सिद्धि करते हैं वह प्रमाण बिना प्रमेयके नहीं बन सकता क्योंकि प्रमाण निविषय नहीं
होता अतएव शून्यवादियोंको मौन रहना ही अवेस्कर है ।

अणिकवादियोंके मतमें इस लोक और परलोककी व्यवस्था नहीं बन सकती । अतएव उनके मतको
अविचारपूर्ण सिद्ध करते हैं—

इलोकार्थ—आपके प्रतिपक्षी अणिकवादी बौद्ध अणिकवादको स्वीकार करके किये हुए कर्मोंके
फलको न भोगना अकृत कर्मोंके फलको भोगनेके लिये बाध्य होना परलोकका नाश मुक्तिका
नाश तथा स्मरण शक्तिका अभाव इन दोषोंकी उपेक्षा करके अपने सिद्धांतको स्थापित करनेका महान्
साहस करते हैं ।

व्याख्यानार्थ—जिस प्रकार हाथी आँखोंको बन्द करके जलपान करता है वैसे ही संसार मोक्ष
आदिका साक्षात् अनुभव करते हुए भी सम्पूर्ण पदार्थोंको अणस्वायी माननेवाले प्रतिपक्षी बौद्ध (१) किये
हुए कर्मोंका नाश (२) नहीं किये हुए कर्मोंका भोग (३) संसारका जय (४) मोक्षका नाश और

१ यजो नेने विमसीस्व जलपानादि करोति नेत्रनिमीलयेन न किंचित्करीतीति भावयति च तद्वदय
भावी कृतप्रणाशकृतकर्म भोगान् कर्मनाशोऽपि कर्मभङ्गपुरतो प्रतिपद्यते ।

अविमर्शोन्मकेन बलेन वर्तते साहसिक । अविमर्शमर्थमविमर्शय यः प्रवर्तते स एवमुच्यते । महाइच्छासौ साहसिकश्च महासाहसिकोऽत्यन्तमविसृज्य प्रवृत्तिकारी । इति मुकुटितार्थः ॥

विबुधाथस्त्वयम् । बौद्धा बुद्धिद्विषणपरम्पराभात्रमेवात्माविमर्शनन्ति न पुनर्मौक्तिककणनि करानुस्यूतैकसूत्रवत् तद्वचयिनमेकम् । तमते येन ज्ञानक्षणेन सवदुष्टानमसदनुष्टान वा कृतम् तस्य निरन्वयविनाशात् तत्फलोपभोगः । यस्य च फलोपभोगः तेन तत् कम न कृतम् । इति प्राच्य ज्ञानक्षणेन च कृतकमभोगः, स्वयमकृतस्य परकृतस्य कमण फलोपभोगादिति । अत्र च कम शब्दः उभयत्रापि योज्यः तेन कृतप्रणाश इत्यस्य कृतकमप्रणाश इत्यर्थो दृश्यः । बन्धानुलोम्बाश्च त्वदुपन्यासः ॥

यथा भवमङ्गदोषः । भव आजवीभावलक्षण ससार तस्य मङ्गो विलोपः । स एव दोषः क्षणिकत्वादे प्रसज्यते । परलोकाभावप्रसङ्ग इत्यथ । परलोकिन कस्यचिद्भावात् । परलोको हि पूर्वजन्मकृतकर्माणुसारेण भवति । तत्र प्राचीनज्ञानक्षणानां निरन्वय नाशात् केन नामोपमुच्यतां जन्मातरे ॥

यथ मोक्षाकरगुप्तेन “यच्चित्तं तच्चित्तान्तरं प्रतिसंघत्तं यथेदानीन्तनं चित्तं चित्तं च

(५) स्मृतिका अभाव इम दोषोकी उपेक्षा करते हुए क्षणवादके सिद्धान्तको प्रतिपादन करनेका महान् साहस करते हैं ।

(१) बौद्ध लोग विचारके क्षणोंकी परम्पराको आत्मा मानते हैं । जिस प्रकार एक सूतका डोरा बहुतसे मोतियोंमें प्रविष्ट होकर सब मोतियोंकी एक माला बनाता है उस तरह बौद्धोंके मतमें विचारके सम्पूर्ण क्षणोंमें अन्वित होनेवाली किसी एक वस्तुको आत्मा स्वीकार नहीं किया गया है । अतएव बौद्ध मन्त्रमें जिस विचारके क्षणसे अच्छे या बुरे काम किये जाते हैं उस विचार क्षणके सबथा नष्ट हो जानसे अच्छे या बुरे काम करनेवाले मनुष्यको उन अच्छे बुरे कर्मोंका फल न मिलना चाहिये । क्योंकि फल भोगनवाले मनुष्य उन कर्मोंको किया ही नहीं है । कारण कि जिस पूर्व विचारके क्षणसे काम किया गया था वह क्षण सबथा नष्ट हो चुका है । अतएव मनुष्यको अपन कर्मोंके फलका उपभोग नहीं करना चाहिये । (२) तथा क्षणिकवादमें जिस विचारक्षणन कर्मोंको नहीं किया उस विचारक्षणको कर्मोंके फलको भोगनके लिये बाध्य होनेके कारण स्वयं नहीं किये हुए दूसरोंके कर्मोंको भोगनसे अकुल कमभोग नामका दोष आता है । यहाँ जिस प्रकार श्लोककी प्रथम पंक्तिमें अकृतकर्मभोग म कम शब्दका सबध है उसी तरह कृतप्रणाश में भी कम शब्द जोड़कर कृतकमप्रणाश अथ करना चाहिये ।

(३) क्षणिकवादमें परलोक का अभाव होनेका प्रसंग उपस्थित होता है क्योंकि परलोकको प्राप्त होनेवालेका अभाव है । पुनर्जन्म किय गये कमक अनुसार ही परलोककी प्राप्ति होती है । तथा क्षणिक वादियोंके मतमें पुनर्जन्म किय गये कमका प्राचीन ज्ञानक्षणोंका निरन्वय नाश हो जानसे अन्य जन्ममें किसके द्वारा उपभोग किया जायगा ? अतः व बौद्ध मतमें परलोको (आत्मा) के अभाव होनेसे परलोककी भी सिद्धि नहीं होती ।

मोक्षाकरगुप्त (बौद्ध)—वर्तमानकालीन चित्तक्षणके समान जो चित्तक्षण होता है वह जय

१ सतानर्त्यकमाश्रित्य कर्ता भोक्तृति देशितः ॥

यथैव कदलीस्तमो न कश्चिद्भ्रातृश कृतः । तथाहमप्यसद्भूतो मृग्यमाणो विचारतः ॥

बौध्दचर्यावतारे १७३ ७५ ।

२ अविमर्शमयविदाअस्थव परिकीर्त्यते ।

तस्यावधानाद्यनन्ताया पर धर्म इहेति च ॥ अष्टवक्त्रप्रह्ने १८७३ ।

मरणकालभावि" इति भवपस्यसिद्धये प्रमाणमुक्तम्, तद्व्यर्थम्, चित्तक्षणानां निरवशेष नाशिनो चित्तान्तरप्रतिसंधानयोगात् । इयोरवस्थितयोर्हि प्रतिसंधानमुभयानुगामिना केनचित् क्रियते । यश्चावयोः प्रतिसंधाता, स तत्र भाभ्युपगम्यते । स ज्ञात्मान्वयी ॥

न च प्रतिसधत्ते इत्यस्य जनयतीत्यर्थः कार्यहेतुप्रसङ्गात् । तेन वादिनास्य हेतोः स्वभावहेतुत्वेनोक्तत्वात् । स्वभावहेतुश्च तादात्म्ये सति भवति । भिन्नकाल-भाविनोश्च चित्तचित्तान्तरयोः कुतस्तादात्म्यम् । युगपद्भाविनोश्च प्रतिसन्धेयप्रतिसंधायकत्वाभावापत्तिः, युगपद्भाविनोश्चिदपि किमत्र नियामकम् यदेक प्रतिसंधायकोऽपरश्च प्रतिसन्धेय इति । अस्तु वा प्रतिसंधानस्य जननमर्थः । सोऽप्यनुपपन्नः । तुल्यकालत्वे हेतुफलभावस्याभावात् । भिन्नकालत्वे च पूर्वचित्तक्षणस्य विनष्टत्वात् उत्तरचित्तक्षणं कथमुपादानमन्तरेणात्पद्यताम् । इति यकिञ्चिदेतत् ॥

तथा प्रमोक्षभङ्गदोषः । प्रकर्षेणापुनर्भावेन कमबधनाद् माक्षो मुक्तिः प्रमोक्षः । तस्यापि भङ्गः प्राप्नोति । तस्मै तावदात्मैव नास्ति । क प्रेत्य सुखीभवनार्थं यतिष्यते । ज्ञानक्षणोऽपि ससारी कथमपरज्ञानक्षणसुखीभवनाय घटिष्यते । न हि दुःखी देवदत्तो यज्ञदत्तसुखाय चेष्टमानो दृष्टः । क्षणस्य तु दुःखस्वरसनाशित्वात् तेनैव सार्धं दध्वसे । सन्तानस्तु न वास्तव कश्चित् । वास्तवत्वे तु आत्माभ्युपगमप्रसङ्गः ॥

चित्तक्षणके साथ सम्बद्ध होता है । मरणकालमें जो उत्पन्न होता है वह चित्तक्षण होता है । अतः वह चित्तक्षण उत्तर चित्तक्षणके साथ सम्बद्ध होता है (यच्चित्तं तच्चित्तान्तरं प्रतिसधत्ते यथेदानीं तन्न चित्तं चित्तं च मरणकालभावि) अतएव ससारकी परम्परा सिद्ध होती है । जैन—यह अनुमान व्यर्थ है क्योंकि सम्पूर्ण रूपसे विनाशको प्राप्त होनेवाले चित्तक्षणोंका अन्य चित्तक्षणोंके साथ सम्बद्ध होना घटित नहीं होता । अवस्थित रहनेवाले—सर्परूपसे विनष्ट न होनेवाले—दो पक्षोंका सम्बन्ध दोनोंमें अन्वित होनेवाले किसीके द्वारा हो घटित होता है । किन्तु दो चित्तक्षणोंमें जो कोई सम्बन्ध करानेवाला है उसे शक्तिवादियोंके मतमें स्वीकार नहीं किया गया । और दोनों चित्तक्षणोंमें जो अन्वित होता है वह आत्मा है ।

शका—यच्चित्तं तच्चित्तान्तरं प्रतिसधत्तं यथा प्रतिसधत्तं इति क्रियापदका अथ उत्पन्न करता है ऐसा नहीं है । क्योंकि ऐसा अर्थ करनेसे मोक्षाकरगुप्तके वचनका अर्थ हो जाता है—जो चित्तक्षण होता है वह अन्य चित्तको उत्पन्न करता है । इससे पूर्वचित्त द्वारा उत्पन्न उत्तर चित्तक्षणके पूर्व चित्तक्षण का कार्यहेतु बननेका प्रसंग उपस्थित हो जाता है । परन्तु बौद्धोंने पूर्व और अपर चित्तक्षणोंमें स्वभाव हेतु माना है । तथा स्वभावहेतु तादात्म्य संबंध होनेपर ही होता है । जैसे यह वृक्ष है सीसम होनेसे यहाँ वृक्ष और सीसमका तादात्म्य होनेसे स्वभावहेतु अनुमान है । इसलिये भिन्न भिन्न समयमें होनेवाले पूर्व और अपर चित्तक्षणोंमें स्वभावहेतु भी नहीं बन सकता । क्योंकि यदि पूर्व और अपर चित्तक्षणोंको एक ही समयमें होनवाला माना जाय तो उनमें प्रतिसन्धेय और प्रतिसंधायकका विभाग नहीं बन सकता । तथा प्रतिसंधानका अथ उत्पन्न करना भी ठीक नहीं । क्योंकि यदि पूर्व और उत्तर क्षणोंको भिन्न समयवर्ती माने तो पूर्व चित्तक्षणके सवया माश हो जानपर, उपादान कारणके बिना उत्तर क्षणकी उत्पत्ति नहीं हो सकती ।

(४) तथा मोक्षके अभाव होनेका दोष उपस्थित होता है । फिरसे सद्भूत न होने रूप कर्मोंके बंधनसे मुक्त होना प्रमोक्ष है । इसके भी अभाव होनेका प्रसंग बन जाता है । क्योंकि बौद्ध मतमें जब आत्मा ही नहीं है तो परलोकमें सुखी होनेके किये कौन प्रयत्न करेगा ? जन्ममार्गमें निरन्तर विनाशको प्राप्त होनवाला ससारी ज्ञानक्षण भी अन्य ज्ञानक्षणके सुखी होनेके किये प्रयत्न नहीं कर सकता । क्योंकि पूर्व और अपर ज्ञान क्षणोंमें कोई संबंध नहीं रह सकता । जैसे दुःखी हुआ देवदत्त यज्ञदत्तके सुखके लिये प्रयत्न करता हुआ नहीं देखा जाता । प्रत्येक ज्ञानक्षणका दुःख ही उसी क्षणके साथ रह ही जाता है । यदि सब ज्ञानक्षणोंमें सुख-दुःख

अपि च बौद्धाः “निश्चितवासनोच्छेदे विगतविषयाकारोपप्लवविमुक्तज्ञानोत्पादो मोक्षः” इत्याहुः। तस्य न घटते। कारणभावादेव वदन्तुपपन्नः। भावनाप्रचयो हि तस्य कारणमिष्यते। स च स्थिरैकाग्र्यभावाद् विशेषानायासकः प्रतिक्षणमपूर्वबद्ध उपजायमानः, निरन्वयविनाशी गगनलक्ष्म्याभ्यासवत् अनासादितप्रकर्षो न स्फुटामिज्ञानजननाय प्रभवति इत्यनुपपत्तिरेव तस्य। समलचित्तक्षणानां स्वाभाविक्या सदुसारम्भणशक्तेरसदुसारम्भम् प्रत्यक्षच्छेदश्च अकस्मादनुच्छेदात्। किंच समलचित्तक्षणा पूर्वं स्वरसपरिनिर्वाणा, अयमपूर्वो जातः सन्तानश्चैको न विद्यते बंधमोक्षौ चैकाधिकरणौ न विषयभेदेन वर्तते। तत् कस्येय मुक्तिर्य एतदथ प्रयतते। अयं हि मोक्षशब्दो बंधनविच्छेदपर्यायः। मोक्षश्च तस्यैव घटते यो बद्धः। क्षणक्षयवादे त्वय्य क्षणो बद्धः क्षणान्तरस्य च मुक्तिरिति प्राप्नोति मोक्षाभावः॥

तथा स्मृतिमङ्गलोः। तथाहि। पूर्वबुद्धयानुभूतेऽर्थे नोत्तरबुद्धीनां स्मृतिः सम्भवति। तस्योऽन्यत्वात् सन्तानान्तरबुद्धिवत्। न ह्यन्यदृष्टोऽर्थोऽन्येन स्मर्यते अन्यथा एकेन दृष्टोऽर्थ

पूर्वज्ञानेवाली सतान स्वीकार की जाय तो यदि वह सतान ज्ञानक्षणोंके अतिरिक्त कोई पृथक् वस्तु है तो उसे आत्मा ही कहना चाहिये। यदि सतान अवस्तु है तो वह संतान अकार्यकारी है।

तथा बौद्ध लोग सम्पूर्ण वासनाओंका उच्छेद हो जानेपर विषयोके आकारोंकी विघ्न-वाधाओंसे रहित विशुद्ध ज्ञानके उत्पन्न होनेको मोक्ष कहते हैं परन्तु यह ठीक नहीं। क्योंकि क्षणिकवादियोंके मनम बाधना विनाशके कारणका अभाव होनेसे वासनाओंके विनाशकी सिद्धि न होनेसे विशुद्ध ज्ञानोत्पाद रूप मोक्षकी सिद्धि नहीं होती। भावनाओंका समूह ही समस्त वासनाओंके उच्छेदका कारण माना गया है। (बौद्धोंके मतमें सब पदार्थ क्षणिक हैं सब दुःख रूप हैं सामान्य रूपसे ज्ञात न हो कर अपन असाधारण रूपसे ज्ञात होते हैं अतएव स्वलक्षण है तथा सब पदार्थ निस्वभाव होनेसे शून्य हैं—इस प्रकार भावना वस्तुत्वकी उत्कटतासे सम्पूर्ण वासनाओंका उच्छेद हो जाना मोक्ष है)। स्थिर-अक्षणिक-अर्थात् नित्य आत्म रूप एक आश्रयका बौद्ध मतमें अभाव होनेके कारण विशेष-अतिशय-को उत्पन्न न करनेवाला प्रत्येक ज्ञान क्षणम अपूर्वकी भाँति उत्पन्न होनेवाला निरन्वयविनाशी आकाशको लाँचनके अम्यासकी भाँति प्रकषको प्राप्त न करनेवाला भावनाओंका समूह विशुद्ध ज्ञानकी उत्पत्ति करनेमें समर्थ नहीं होता अतएव मोक्षकी सिद्धि नहीं हो सकती। कारण कि मलसहित (अर्थात् अशुद्ध) ज्ञानक्षणोंकी सदुष (अर्थात् अशुद्ध) अथ ज्ञानक्षणोंकी उत्पत्तिको आरम्भ करनेकी स्वाभाविक शक्तिका तथा असदुष (अर्थात् शुद्ध) ज्ञान क्षणोंकी उत्पत्तिको आरम्भ करनेकी शक्तिके अभावका अकस्मात् भावनाप्रचयरूप कारणके अभावम उच्छेद नहीं होता। तथा अशुद्ध ज्ञानक्षणके स्वभावतः क्षणिक होनेके कारण नष्ट होनेवाले और अपूर्व रूपम उत्पन्न शुद्ध ज्ञानरूप ज्ञानक्षण—ये दोनों एक सन्तान नहीं हैं। तथा बंधका अधिकरणभूत अशुद्ध ज्ञानक्षण और मोक्षका अधिकरणभूत शुद्ध ज्ञानक्षणके परस्पर भिन्न होनेसे ये बंधमोक्षरूप एक अधिकरणम नहीं रह सकते—अर्थात् बंध और मोक्ष एक ज्ञानक्षणके नहीं हो सकते—जो ज्ञानक्षण बद्ध होता है वही ज्ञानक्षण मुक्त नहीं हो सकता। फिर जो मोक्ष प्राप्तिके लिये प्रयत्न करेगा उसे मोक्ष कैसे प्राप्त हो सकेगा? मोक्ष शब्द बन्धम उच्छेदका पर्यायवाची है अर्थात् बन्धका अभाव होना मोक्ष है। क्षणवादियोंके मतमें अन्य क्षण (ज्ञानक्षण) बद्ध होता है और उससे भिन्न क्षण अर्थात् भिन्न ज्ञानक्षणकी मुक्ति होती है अतएव मोक्षका अभाव होनेका प्रसंग उपस्थित हो जाता है।

(५) बौद्धोंके मतमें स्मृतिमग्न हो जानेका प्रसंग उपस्थित होता है। तथाहि—जिस प्रकार एक बुद्धिसन्तानके द्वारा अनुभूत पदार्थका जिसने उस पदार्थकी अनुभूत नहीं किया ऐसे अन्य संतानकी बुद्धि को स्मरण नहीं होता उसी प्रकार पूर्व ज्ञानके द्वारा अनुभूत पदार्थके विषयसे उत्तर ज्ञानक्षणोंके द्वारा स्मरण

१ सर्वं क्षणिकं सर्वं क्षणिकम्, दुःखं दुःखं स्वलक्षणम् स्वलक्षणम्, शून्यं शून्यमिति भावभावबुद्धयः।

सर्वोऽस्मिन् । स्मरणमात्रेण च कौतुक्ये प्रत्यभिज्ञाप्रसूतिः, सत्याः स्मरणानुभवोभयसम्बन्धत्वात् । पदार्थप्रत्यभिज्ञाप्रसूतिस्तस्मात्कारणं हि प्रमातुं स द्वायमित्वाकारेण इयमुत्पद्यते ।

अथ स्वाद्यं दीय, संशयिणीयेणान्यदुष्टम् च स्मरतीत्युच्यते किन्तु अन्यत्वेऽपि कार्यकारणभावाद् एव च स्मृतिः । भिन्नसत्तानबुद्धीनां तु कार्यकारणभावो नास्ति । तेन संतानान्तराणां स्मृतिरभवति । न चैकसान्तानिकीनामपि बुद्धीनां कार्यकारणभावो नास्ति, येन पूर्वबुद्धयनुभूतेऽर्थे तदुत्तरबुद्धीनां स्मृतिरित्युच्यते । तदप्यनवदातम् एवमपि अन्यत्वेऽपि तदवस्थत्वात् । न हि कार्यकारणभावाभिधानेऽपि तदपगत, क्षणिकत्वेन सर्वासां भिन्नत्वात् । न हि कार्यकारणभावात् स्मृतिरित्यत्रोभयप्रसिद्धोऽस्ति दृष्टान्तः ॥

अथ—

‘यस्मिन्नेव हि सन्ताने आहिता कम्बासना ।

फलं तत्रैव संघत्त कर्पोसे रक्तता यथा” ॥

होना संभव नहीं । यदि अब पुरुषके द्वारा दृष्ट पदार्थका किसी अन्य पुरुषके द्वारा स्मरण किया जाता हो तो एक पुरुषके द्वारा दृष्ट पदार्थका (जिन्होंने इस पदार्थको कभी-नहीं देखा ऐसे) अन्य सभी पुरुषोंको स्मरण ही जानेका प्रसंग उपस्थित हो जायेगा । यदि पूर्वज्ञानके द्वारा अनुभूत पदार्थका उत्तरबुद्धियोंको स्मरण न हुआ तो प्रत्यभिज्ञान कहाँसे बन सकता है ? क्योंकि प्रत्यभिज्ञान स्मरण और अनुभव इन दोनोंसे उत्पन्न होता है । पदार्थके दर्शनमें जिसका संस्कार प्रबुद्ध हो जाता है ऐसे प्रमाताको ही यह वही है इस रूपसे प्रत्यभिज्ञान होता है ।

शंका—यदि सामान्यरूपसे अन्य विज्ञानक्षणके द्वारा दृष्ट पदार्थका अथ विज्ञानक्षण स्मरण करता है—एसा हमने कहा होता तो स्मृतिभंग नामका दोष आ सकता था । किन्तु पूर्वोत्तर विज्ञानक्षणोंमें भेद होनेपर भी उनमें कार्यकारण भाव होनेसे ही स्मरण होता है—अर्थात् पूर्व विज्ञानक्षणके द्वारा दृष्ट पदार्थका उत्तर विज्ञानक्षणको स्मरण होता है । अन्योन्यभिन्न सत्तानोंकी बुद्धियोंमें कार्यकारण भाव नहीं होता । इससे एक सत्तानकी बुद्धिके द्वारा दृष्ट पदार्थका उससे भिन्न सत्तानकी बुद्धिको स्मरण नहीं होता । तथा, एक सत्तानकी भी (भिन्न भिन्न) बुद्धियोंमें कार्यकारण भाव नहीं होता—ऐसी बात नहीं है जिससे पूर्वबुद्धिके द्वारा जो पदार्थ अनुभूत है उस पदार्थका स्मरण उसकी उत्तरकालीन बुद्धियोंको न होगा ।

समाधान—यह कथन भी ठीक नहीं । पूर्वोत्तर बुद्धियोंमें कार्यकारण भाव होनेपर भी अब दोनोंमें होनेवाला भिन्नत्व जैसेका ऐसा बना रहता है । पूर्वोत्तरकालीन बुद्धियोंमें कार्यकारण भाव होनेपर भी उनमें होनेवाले भेदका अभाव नहीं होता । क्योंकि सभी बुद्धियोंके क्षणिक होनेसे वे अन्योन्यभिन्न होती हैं । उनमें परस्पर भेद होनेपर भी दोनोंमें कार्यकारण भाव होनेसे स्मृति उत्पन्न होती है—इस विषयमें वादी प्रतिवादी प्रसिद्ध दृष्टान्तका सम्राव नहीं है । (अतएव पूर्वोत्तरकालवर्ती दो भिन्न बुद्धियोंमें कार्यकारण भावकी उभयमात्र्य दृष्टान्तके अभावके कारण सिद्धि न होन और उनमें भेद होनेसे स्मृतिका प्रादुर्भाव असम्भव होनेके कारण स्मृतिभंग नामक दोष जाता ही है) ।

शंका—जिस प्रकार जिस कपासमें लाल रंग द्वारा संस्कार किया जाता है उसीमें लालई होती है, उसी प्रकार जिस सत्तानमें कर्मवासना उत्पन्न होती है उसी (सत्तान) में कर्मवासनाका फल रहता है ।

इस प्रकार कपासमें रक्तताका दृष्टान्त निश्चयम् है ।

१. कार्यकारणभावाप्रतिनिधयदेव स्मृत्यभावोऽपि निरस्तः । न स्वर्गा कश्चिद्विद् विद्यते । किं तर्हि स्मरणमेव केवलमाद्योपपत्त्यात् । अनुभूते हि वस्तुनि भिन्नसत्ताने स्मृतिर्वाजायामात्मात्मास्तदेव संततिपरिपाकहेतोः स्मरणं वाय कार्यमुत्पद्यते । बोधिव्यावृत्तात्प्रसिद्धायां पृ ४१५ ।

इति । कर्पासे रक्ततादृष्टान्तोऽस्तीति चेत्, तदसाधीयः, साधनदूषणयोरसम्भवात् । तथाहि—
अन्वयवाक्यसम्भवात् साधनम् । न हि कायकारणभावो यत्र तत्र स्मृतिः कर्पासे रक्ततावदित्य-
न्वयः सम्भवति । नापि यत्र न स्मृतिस्तत्र न कायकारणभाव इति व्यतिरेकोऽपि । असिद्ध-
त्वाच्चनुद्भावनाच्च न दूषणम् । न हि ततोऽन्यत्वात् इत्यस्य हेतो कर्पासे रक्ततावत् इत्यनेन
कश्चिद्दोषः प्रतिपाद्यते ॥

किञ्च यद्यनवयवेऽपि कायकारणभावेन स्मृतेरुपचिरिष्यते तदा शिष्याचार्यादि-
बुद्धीनामपि कार्यकारणभावसद्भावेन स्मृत्यादि स्यात् । अथ नाय प्रसङ्ग एकसत्तानत्वे
सतीतिविशेषणादिति चेत् तदप्युक्त भेदाभेदपक्षाभ्यां तस्योपक्षीणत्वात् । क्षणपरम्परातस्त-
स्याभेदे हि क्षणपरम्परैव सा । तथा च सत्तान इति न किञ्चिदतिरिक्तमुक्तं स्यात् । भेदे तु
पारमार्थिक अपारमार्थिको वासौ स्यात् ? अपारमार्थिकवेऽस्य दूषण अकिञ्चित्करत्वात् ।
पारमार्थिकत्वे स्थिरो वा स्यात् क्षणिको वा ? क्षणिकवे सत्ताननिर्विशेष एवायम् इति किम्
नेन स्तेनभीतस्य स्तेनान्तरशरणस्वीकरणानुकरणिना । स्थिरश्चेत् आत्मैव सद्भाभेदतिरोहित
प्रतिपक्षः । इति न स्मृतिघटते क्षणक्षयवादिनाम् ॥

समाधान—यह ठीक नहीं है । क्योंकि पूर्वोत्तर बुद्धिक्षणम् (बौद्धों द्वारा माय) काय-कारण
भाव रूप हेतुसे स्मृतिकी उत्पत्ति होना रूप साध्यकी न इस दृष्टांतसे सिद्ध होती है और न वह साध्य
दूषित ही होता है । तथाहि—बुद्धिके पूर्वोत्तरक्षणमें होनवाला काय-कारण भाव रूप हेतु और स्मृति इनमें
अन्वय व्यतिरेक संभव न होनेसे स्मृतिकी उत्पत्ति होना रूप साध्यकी सिद्ध नहीं होती । जहाँ काय कारण
भाव होता है वहाँ स्मृतिका सद्भाव होता है जैसे कपासमें रक्तता तथा जहाँ स्मृति नहीं होती वहाँ
काय कारण भाव भी नहीं होता इस प्रकार अन्वय और व्यतिरेक सम्भव नहीं बनते । इस प्रका
स्मृतिरूप साध्य और काय कारण भाव रूप हेतु इनमें अन्वय व्यतिरेक न बननेसे उस हेतुसे स्मृतिरूप
साध्यकी सिद्ध नहीं होती । उससे अर्थात् पवबुद्धिसे उत्तरबुद्धि भिन्न होनेसे इस हेतुके असिद्धव आदि
दोषोंका प्रकटीकरण न होनेसे यह हेतु दूषित नहीं है । पवबुद्धिसे उत्तरबुद्धि भिन्न होनेसे इस हेतुके विषयम्
जैसे कपासमें रक्तता इस दृष्टांतके द्वारा किसी दोषका प्रतिपादन नहीं किया जा सकता ।

तथा जहाँ काय-कारण भाव होता है वहाँ स्मृति होती है—इस प्रकार काय कारण भावम् और
स्मृतिमें अन्वयका अभाव होनेपर भी यदि उत्तर बुद्धिक्षण और पव बुद्धिक्षणम् काय-कारण भाव होनेसे
स्मृतिकी उत्पत्तिका इष्ट होना माना गया तो शिष्यबुद्धि और आचार्यबुद्धिम् आचार्यबुद्धिके कारण और शिष्य
बुद्धिके काय होनेसे काय कारण भाव होनेसे स्मृतिका सद्भाव हो जायगा । शिष्यबुद्धिम् और आचार्यबुद्धिम्
अन्वयका अभाव होनेपर भी उनमें काय कारण भाव होनेसे स्मृति आदिके सद्भाव होनेका प्रसंग उपस्थित
नहीं होता क्योंकि शिष्य और आचार्य ये दो भिन्न सत्तान हैं और हमने एक सत्तानत्व (एक सत्तानत्वे
सति) विशेषणका प्रयोग किया है । यह भी ठीक नहीं । क्योंकि भेदपक्ष औरअ भेदपक्षके द्वारा एक
सत्तानत्व विशेषण क्षीण हो जाता है—अकिञ्चित्कर बन जाता है । क्षण परंपरासे उस एकसत्तानत्व को
अभिन्न माननेपर वह क्षणपरंपरारूप ही होगा । इस प्रकार सत्तानके क्षणपरंपरारूप होनेसे सत्तानको
क्षणपरंपरा (सत्तानो) ही कहना चाहिये सत्तान नहीं । यदि सत्तान और क्षणपरंपराको भिन्न मानो तो
यह सत्तान वास्तविक है या अवास्तविक ? यदि यह अवास्तविक है तो वह अकिञ्चित्कर होनेसे दूषित
है । यदि सत्तान वास्तविक है तो वह स्थिर है या क्षणिक ? यदि क्षणपरंपरासे भिन्न सत्तान क्षणिक है
तो यह सत्तान क्षणपरंपरासे अभिन्न ही है । इस प्रकार क्षणपरंपराको छोड़कर सत्तानका आश्रय लेना
एक चोरके भयसे दूसरे चोरके आश्रय लेनेके समान है । यदि वास्तविक सत्तानकी स्थिर मानो तो फिर
सत्तान-संज्ञासे तिरोहित आत्मा स्वीकार करनेमें ही क्या दोष है ? अतएव क्षणिकवाक्योंके अंतमें स्मृति
भी नहीं बनती ।

तदाभावे च अनुमानस्यानुमानमित्युक्तम् प्रागेव । अत्र च, स्मृतेरभावे निहित
अनुमानार्थप्रत्ययणादिव्यवहारा विशीर्येव ।

इत्येकनवसे कल्पे शकत्वा मे पुरुषो हतः ।

तेन कर्मविपाकेन पादे विद्धोऽस्मि मिश्रव ॥

इति वचनस्य का गति । एवमुत्पत्तिरुत्पादयति स्थिति स्थापयति जरा जर्जरयति
विनाशो नाशयतीति चतुश्चपि^१ वस्तु प्रतिजानाना अपि प्रविक्षेप्या । क्षणचतुष्कानन्तर
मपि निहितप्रत्ययणादिव्यवहाराणां दृशनात् । तदेवमनेकदोषापातेऽपि च क्षणभङ्गमभि
प्रेति तस्य महत् साहसम् ॥ इति कार्यार्थ ॥ १८ ॥

स्मृतिके अभाव होनेपर अनुमान भी नहीं बन सकता यह पहले ही कहा जा चुका है तथा
स्मृतिके अभावम धरोहर आदि रक्त कर भूक जाता धरोहरको लौटानकी याद न रहना आदि व्यवहारक भी
लोप हो जायगा । तथा—

अवसे इत्यानवैव भवम मेन एक पुरुषको बलात्कारसे मार डाला उस कमके खोटेक लसे मरा
पैर छिद गया ह ।

आदि वचनाके लिए भी कोई स्थान नहीं है । इस प्रकार उत्पत्ति स्थिति जरा और विनाश इन
चार क्षण पयस जो वस्तुकी स्थिति मानी है (क्षणिकवादका परिवर्तित रूप) वह भी नहीं बन सकती ।
क्योंकि चार क्षणके बाद भी धरोहर आदिको रक्तकर भूक जान और उसे लौटानकी याद न रहन आधिक्य
व्यवहार देखा जाता ह । इसलिए अनेक दोषोंके आनपर भी क्षणभगको मानना बौद्धोंका महत् साहस है ।
यह श्लोकका अर्थ है ॥ १८ ॥

भाषार्थ—इस श्लोकमे बौद्धोंके क्षणभग बादपर विचार किया गया है । जैन लोगोका कहना है
कि प्रत्येक वस्तु क्षणस्थायी माननपर बौद्धोंके मतम आत्मा कोई पुरुष पदार्थ नहीं बन सकता । तथा आत्माके
न माननपर (१) ससार नहीं बनता क्योंकि क्षणिकवादियोंके मतम पूर्व और अपर क्षणाम कोई सबध व
हो सकनसे पूव जन्मके कर्मोंका जन्मातरम फल नहीं मिल सकता । बौद्ध लोग सतावको वस्तु मानते हैं ।
उनके मतानुसार सतानका एक क्षण दूसरे क्षणसे सबध होता है मरणके समय रहनवाला ज्ञानक्षण भी
दूसरे विचारसे सबध हाता है इसीलिये ससारकी परम्परा सिद्ध होती है । परन्तु यह ठीक नहीं । क्योंकि
सतानक्षणोका परस्पर सबंध करनेवाला कोई पदार्थ नहीं है जिससे दोनो क्षणोका परस्पर सबध हो सके ।
(२) आत्माके न माननेपर मोक्ष भी सिद्ध नहीं होता । क्योंकि संसारी आत्माका अभाव होनेसे मोक्ष
किसको मिलेगा । बौद्ध लोग सम्पूर्ण वासनाओंके नष्ट होजाने पर भावनाचतुष्टयसे होनेवाले विषुद्ध ज्ञानको
मोक्ष कहते हैं । परन्तु क्षणिकवादियोंके मतमें कार्य कारण भाव नहीं सिद्ध होता । तथा अशुद्ध ज्ञानसे
अशुद्ध ज्ञान ही उत्पन्न हो सकता है विषुद्ध ज्ञान नहीं । तथा जिस पुरुषके बंध ही उसे ही मोक्ष मिलना
चाहिय । परन्तु क्षणिकवादियोंके मतमें बंधके क्षणसे मोक्षका क्षण दूसरा है अतएव बंध पुरुषको मोक्ष नहीं
हो सकना । (३) अनात्मवादी बौद्धोंके मतमें स्मृतिज्ञान भी नहीं बन सकता । क्योंकि एक बुद्धिसे अनुभव
किये हुए पदार्थोंका दूसरी बुद्धिसे स्मरण नहीं हो सकता । स्मृतिके स्थानमें सतानको एक अलग पदार्थ मान
कर एक सतानका दूसरी सतानके साथ काव-कारण भाव भावनेपर भी सतानक्षणोंकी परस्पर भिन्नता नहीं
मिद सकती क्योंकि बौद्ध मतम सम्पूर्ण क्षण परस्पर भिन्न हैं ।

१ लक्षणानि तथा जातिर्जरास्थितिरमित्यता ।

जाति आत्माद्ययस्तेषां तेऽष्टवर्मेकवृत्तयः ।

बसुबन्धुविरचितानिबन्धनकोशे २-४५ ४६ ।

अथ साधनानि—अथ साधनानि, अथ साधनानि परैरुद्भावितामाकण्य इत्थं प्रतिपादयन्ति—यत् सर्वपदार्थानां क्षणिकत्वेऽपि वासनाबलकृत्तजन्मना ऐक्याभ्यवसायेन देहिनामुज्ज्वलकल्पवृक्षमवृष्टौ कृतमृणाशतविशेषा निरवकाशा एव इति । तदाकृत परिद्वेतुकामस्तत्कल्पितवासनायाः क्षणपरम्परासो भेदाभेदानुभयलक्षणे पक्षत्रयेऽप्यघटमानत्वं दर्शयन् स्वाभिभेदभेदाभेदस्याद्वादसकामयमानानपि तानङ्गीकारयितुमाह—

सा वासना सा क्षणसन्ततिश्च नामेदभेदानुभयैर्घटेते ।

तत्तत्संटादर्थिशकुन्तपोतन्यायाप्यदुक्तानि परे श्रयन्तु ॥१९॥

सा क्षणिकपरिकल्पिता त्रुटितमुक्तावलीकल्पानां परस्परविशकलितानां क्षणानाम-यो-या नुस्यूतप्रत्ययजनिका एकसूत्रस्थानीया सन्तानापरपर्याया वासना । वासनेति पूर्वज्ञानजनिता सूत्ररङ्गाने शक्तिमाहुः । सा च क्षणसन्ततिस्तद्विज्ञानप्रसिद्धा प्रदीपकलिकावत् नवनवोत्पद्यमाना परापरसदृशक्षणपरम्परा । एते द्वे अपि अभेदभेदानुभयैर्न घटेते ॥

अ तावदभेदेन तादात्म्येन ते घटेते । तयोर्हि अभेदे वासना वा स्यात् क्षणपरम्परा वा

बौद्ध—पदार्थोक्तं क्षणस्थायी होनेपर भी वासनासे उत्पन्न होनेवाले अभेद ज्ञानसे इस लोक और परलोक संबंधी व्यवहार चल सकता है अतएव कृतकमप्रणाश आदि दोष हमारे सिद्धांतमें नहीं आ सकते ।

औन—आप लोग जिस वासनाको स्वीकार करते हैं वह कल्पित वासना क्षणपरम्परासे भिन्न अभिन्न अथवा न भिन्न और न अभिन्न (अनुभय) किसी भी तरह सिद्ध नहीं होती । अतएव हमारे द्वारा अभिमत स्याद्वादके भेदाभेदको ही स्वीकार करना चाहिये—

इलोकार्थ—वासना और क्षणसंतति परस्पर भिन्न अभिन्न और अनुभय—तीनों प्रकारसे किसी भी तरह सिद्ध नहीं होती । अतएव जिस प्रकार समुद्रमें जहाजसे उठा हुआ वक्ती समुद्रका किनारा न देखकर पीछे जहाजपर ही लौट आता है उसी तरह उपायान्तर न होनेसे हे भगवन् ! बौद्ध लोगोंको आपके ही सिद्धांतोंका आश्रय लेना चाहिये ।

व्याख्या—जिसका अपर नाम सतान है उसी बौद्धों द्वारा कल्पित वासना त्रुटित मुक्तावलीके भिन्न भिन्न मोतियोंके समान परस्पर भिन्न क्षण एक दूसरेसे अनस्यूत हुए हैं इस प्रकारका ज्ञान उत्पन्न करनेवाली—एक सूत्रके समान होती है । यह ज्ञानक्षणसे उत्तर ज्ञानक्षणमें उपपन्न की हुई शक्तिको वासना कहते हैं । दीपककी लौके समान नय नय उत्पन्न होनेवाले अपर अपर सदृश पव और उत्तर क्षणोंकी परम्परा को क्षणसंतति कहते हैं । (जिस प्रकार दीपककी लौके प्रत्येक क्षणमें बदलते रहने पर भी लौके पूर्व और उत्तर क्षणोंमें परस्पर सदृश ज्ञान होनेके कारण यह वही लौ है ऐसा ज्ञान होता है उसी तरह पदार्थोंके प्रत्येक क्षणमें बदलते रहनेपर भी पदार्थोंके पूर्व और उत्तर क्षणोंमें सदृश ज्ञान होनेके कारण यह वही पदार्थ है, ऐसा ज्ञान होता है । इसे ही बौद्ध मतमें क्षणसंतति कहा है ।) यह वासना और क्षणसंतति परस्पर भिन्न अभिन्न अथवा अनुभय रूपसे किसी भी प्रकार सिद्ध नहीं होती ।

(१) वासना (संतति) और क्षणसंततिको परस्पर अभिन्न मानना ठीक नहीं । क्योंकि वासना

१ यथा बीजादिष्वात्मानमन्तरेणापि प्रतिनियमनं कायं तदुत्पत्तिश्च क्रमेण भवति तथा प्रकृतेऽपि परलोक-माभिमनसकं विनापि कायकारणभावस्य नियामकत्वात्प्रतिनियतमेव फलं । क्लेशकर्मामिसंस्कृतस्य संतानं स्याद्विच्छेदेन प्रवृत्तत्वात् परलोके फलप्रतिलम्भोऽभिधीयते । इति बाहुवात्म्यायसौ न कृतनिप्रपञ्चो बाधकः । बोधिवर्धवितारपंजिका पृ ४७३ । अत्र शान्तरहितकृतवत्सवस्यै कर्मफलसम्पन्नपदोत्थानप्रकरणम् अवलोकयितव्यम् ।

अथर्ववेदः । अथर्ववेदोऽभिज्ञः न सत् ततः पृथगुपलभ्यते । तथा चण्डाद् घटस्वरूपम् । केवलानां वासनावासनविस्वीकारः । वासनामात्रे च किं तथा वासनीयमस्तु । इति तस्या अवि न स्वल्पमवतिष्ठते । क्षणपरम्परामात्राङ्गीकरणे च प्राज्ञ एव दोषाः ॥

न च भेदेन ते युज्येते । सा हि भिन्ना वासना क्षणिका वा स्यात् अक्षणिका वा । क्षणिका चेत्, तर्हि क्षणेभ्यस्तस्या पृथक्कल्पन व्यर्थम् । अक्षणिका चेत्, अन्वयिपदार्थाभ्युपगमेनागमबाध । तथा च पदार्थान्तराणां क्षणिकत्वकल्पनाप्रयासो व्यसनमात्रम् ॥

अनुभयपक्षेणापि न घटेते । स हि कदाचित् एव ब्रूयात्, नाह वासनाया क्षण-
मेणितोऽभेद प्रतिपद्य, न च भेद किंत्वनुभयमिति । तदप्यनुचितम् । भेदाभेदयोर्विधिनिषेध
रूपयोरेकतरप्रतिषेधेऽन्यतरस्यावश्य विधिभावात् अन्यतरपक्षाभ्युपगमः । तत्र च प्रागुक्त एव
दोषः । अथवानुभयरूपवेऽवस्तुत्वप्रसङ्गः । भेदाभेदक्षणपक्षद्वयव्यतिरिक्तस्य मार्गान्तरस्य
नास्ति वात् । अनाहतानां हि वस्तुना मिन्नेन वा भाव्यम् अभिन्नेन वा ? तदुभयादीतस्य
बन्ध्यास्तन-धयप्रायत्वात् । एव विकल्पत्रयेऽपि क्षणपरम्परगासनयोरनुपपत्तौ पारिशेष्याद्
भेदाभेदपक्ष एव कक्षीकरणीयः । न च “प्रत्येकं नो भवेद् दोषो द्वयोर्भावे कथं न सः ।”
इति वचनादत्रापि दोषतादवस्थमिति वाच्यम् । कुक्कुटसपनरसिहादिवद् जात्यन्तरत्वात्
नेका तपक्षस्य ॥

और क्षणसततिके अभिज्ञ होनेसे वासना और क्षणसतति दोनोंमें किसी एकको ही मानना चाहिए दोनोंको नहीं । जो पदार्थ जिससे अभिज्ञ होता है वह उससे अलग नहीं पाया जाता । जैसे घटस्वरूप घटेसे अभिज्ञ है इसलिये घटस्वरूप घटेसे अलग नहीं पाया जाता । अतएव केवल वासनाको स्वीकार करना नित्य पदार्थकी स्वीकार करनेके समान है । तथा वासना (क्षणसतति) को स्वीकार न करके केवल वासनाको स्वीकार करना निष्प्रयोजन है । यदि केवल क्षणपरम्परा स्वीकार करो तो पूर्वोक्त दोष आते हैं ।

(२) यदि वासना और क्षणसततिको परस्पर भिन्न मानो तो वासना क्षणिक है अथवा अक्षणिक ? यदि वासना क्षणिक है तो वासनाको क्षणोंसे भिन्न मानना निरयक्त है । यदि वासना अक्षणिक है तो वासना को नित्य माननेसे आपके आगमसे विरोध आता है इसलिये पदार्थोंके क्षणिकत्वकी कल्पनाका प्रयास व्यसनमात्र है ।

(३) वासना और क्षणसततिमें भेद और अभेदसे विलक्षण भेदाभेदका अभाव (अनुभय) भी नहीं बन सकता । क्योंकि भेद विधिरूप है और अभेद निषेधरूप इसलिये एकके निषेध करनेपर दूसरेकी स्वीकार करना पड़ता है—भेद न माननेसे अभेद और अभेद न माननेसे भेद मानना पड़ता है । यह ठीक नहीं है । अलग-अलग भेद और अभेद पक्ष स्वीकार करनेमें दोष दिये जा चुके हैं । तथा वासना और क्षण सततिकी संबंध परस्पर भेदाभेदके अभावरूप मानने पर क्षणसतति और वासनाको अवस्तु अर्थात् कल्पित ही कहना चाहिये क्योंकि बीड़ोंके मतमें भेद और अभेदसे विलक्षण तीसरा पक्ष नहीं बन सकता । अनेकवि-
वादिधर्मोंको छोड़कर अन्य वादिधर्मोंके मतमें पदार्थोंके परस्पर भेद और अभेदसे विलक्षण तीसरा पक्ष बंध्यापुत्रके समान समभव नहीं है । अतएव भेद अभेद और अनुभय तीनों विकल्पोंसे वासना और क्षणपरम्परा सिद्ध नहीं हो सकती । इसलिये वासना और क्षणपरम्परामें भेदाभेद ही स्वीकार करना चाहिये । यदि कहें कि ‘भेद और अभेद पक्ष स्वीकार करनेमें जो दोष आते हैं वे सब दोष भेदाभेद माननेमें भी आते हैं तो यह ठीक नहीं । क्योंकि जैसे कुक्कुटसपनं कुक्कुट और सर्प दोनोंसे विलक्षण और नरसिंहमें नर और

८. तथा नरसिंहे नरसर्पसिंहलोभयवापि नरसिंहक नरसिंहत्वात् न जात्यन्तरम्, सहवित्यर्थः । कुक्कुटसर्पौपि नरसिंहं कुक्कुटसर्पसंघर्षेऽनुभयमभ्युपगम्यतिरिक्तं, कुक्कुटसर्पसंघर्षसंघर्षमात्रं अग्निनिषेधं स्यात् ।

ननु आहतानां वासनाक्षणपरम्परारङ्गीकार एव नास्ति तत्कथं तदाश्रयभेदाभेदकिञ्चिद्व्यवहारितार्था इति चेत् नैवम् । स्याद्वाद्वादिनामपि हि प्रतिक्षणं नवनवपर्यायपरम्परोत्पत्तिरभिमतैव । तथा च क्षणिकत्वम् । अतीतानागतवर्तमानपर्यायपरम्परानुसंधायक चान्वयिद्रव्यम् । तच्च वासनेति सङ्गान्तरभागाभिमतमेव । न खलु नामभेदाद् वाद कोऽपि कोविदानाम् । सा च प्रतिक्षणोत्पदिष्णुपर्यायपरम्परा चान्वयिद्रव्यात् कथंचिद् भिन्ना कथंचिद् भिन्ना । तथा तदपि तस्या स्याद् भिन्नं स्याद्भिन्नम् । इति पृथक्प्रत्ययव्यपदेशविषयत्वाद् भेद इव द्रव्यस्यैव च तथा तथा परिणमनादभेदः । एतच्च सकलादेशविकलादेशव्याख्याने पुरस्तात् प्रेषयिष्यामः ॥

अपि च बौद्धमते वासनापि तावन्न घटते, इति निविषया तत्र भेदाद्विकल्पचिन्ता । तल्लक्षणं हि पूर्वक्षणेनोत्तरक्षणस्य वास्यता । न चास्थिराणां भिन्नकालतया बोध्यासंबद्धानां च तेषां वास्यवासकभावो युज्यते । स्थिरस्य संबद्धस्य च वस्त्रादेर्भुगमदादिना वास्यत्वं दृष्टमिति ॥

अथ पूर्वचित्तसहजात् चेतनाविशेषात् पूर्वशक्तिविशिष्ट चित्तमुत्पद्यते सोऽस्य शक्तिविशिष्टचित्तोपादो वासना । तथाहि । पूर्वचित्त रूपादिविषय प्रवृत्तिविज्ञान यत्तत् षड्विधः ।

सिंह दोनोंसे विलक्षण तीसरा रूप पाया जाता है उसी तरह अनेकात पक्षम भेद और अभेद दोनोंसे भिन्न क्षीसरा पक्ष स्वीकार किया गया है ।

अंका—जैन लोगोंने वासना और क्षणपरम्पराको स्वीकार ही नहीं किया फिर वासना और क्षण परम्पराम भेद अनेक आदिके विकल्प करना असंगत है । समाधान—यह ठीक नहीं । क्योंकि स्याद्वादी लोगोंने प्रत्येक द्रव्यम क्षण क्षणम नवी-नयी पर्यायोकी परम्पराकी उत्पत्ति स्वीकार की है । इसीको जैन लोग क्षणपरम्परा कहते हैं । इसी प्रकार अतोत अनागत और वर्तमान पर्यायोका स्रवण करानेवाला नित्य द्रव्य भी जैन लोगोन माना है । इस निय द्रव्यको वासना भी कह सकते हैं । अतएव पर्याय और क्षण-परम्परा तच्चा द्रव्य और वासनाम नाम मात्रका अन्तर ह । तथा पर्याय परपरा नित्य द्रव्यसे कथंचित् भिन्न ह और कथंचित् अभि न । निय द्रव्य भी प्रतिक्षण उत्पन्न होनेवाली पर्यायपरम्परासे कथंचित् भिन्न ह और कथंचित् अभिन्न है । इस प्रकार चान्वयिद्रव्य और पर्यायके भिन्न ज्ञान और भिन्न सङ्गाका विषय होनेके कारण दोनोंम भेद है तथा द्रव्य और पर्याय अभिन्न है क्योंकि एक ही द्रव्य भिन्न भिन्न रूप पर्यायोको धारण करता है । अतएव वासना और क्षणसततिको भी भिन्नाभिन्न ही स्वीकार करना चाहिय । द्रव्य और पर्यायके कथंचित् भेदाभेद का खलासा सकलादेश और विकलादेशका स्वरूप वर्णन करनक अवसरपर (२३ व श्लोकमें) किया जायगा ।

बौद्धोंके मतमें वासना ही सिद्ध नहीं होती अतएव वासना और क्षणपरम्पराम भेद आदिकी कल्पना निरर्थक ह । (वासना और क्षणसतति इन दोनोंका सङ्काव होनेपर ही भेद आदि विकल्पका अवकाश हा सकता है । भेद आदि विकल्पोंके द्वारा तब विचार किया जा सकता है जब दोनोंका सङ्काव हो । वासनाका अभाव होनेपर एकमात्र क्षणसततिका सङ्काव रहनसे भेद आदि विकल्पोंके द्वारा विचार नहीं किया जा सकता) । पूर्वक्षणके द्वारा उत्तरक्षणकी वास्यता—पूर्वक्षणके द्वारा उत्तरक्षणम शक्तिकी उत्पाद्यता ही वासनाका लक्षण है । परन्तु बौद्धोंके मतम क्षण स्वयं अस्थिर है, इसलिये परस्पर भिन्न और असंबद्ध क्षणोंमें वास्य वासक सम्बन्ध नहीं बन सकता । क्योंकि नित्य और कस्तूरीसे सम्बद्ध नित्य वस्त्रमें ही कस्तूरीसे वासना उत्पन्न हो सकती है ।

अंका—रूप आदिको विषय बनायेवाले प्रवृत्तिविज्ञान रूप पूर्व चित्तके साथ उत्पन्न आलयविज्ञान रूप चेतनाविशेषसे पूर्वचित्तकी शक्तिसे युक्त चित्त (ज्ञान) उत्पन्न होता है । इस शक्तिविशिष्ट

पञ्च सप्तविंशतिविज्ञानान्यविकल्पकानि चतुर्ष्वे च विकल्पविज्ञानम्^१ । तेन सह जायः समानकाल-
श्चेतनाविशेषोऽहङ्कारात्पदमास्यविज्ञानम्^२ । तस्मात् पूर्वज्ञातविशिष्टचित्तोत्पादो वासवेति ॥

तदपि न । अस्थिरत्वाद्वासवोऽसम्भवः । यस्यासौ चेतनाविशेषः पूर्वचित्तसहभावी
स न वतमान चेतन्युपकार करोति । वतमानस्याज्ञानापनेबोपनेयत्वेनाविकार्यत्वात् । तस्मिन्
वशाभूतं जायते तथाभूतं विनश्यतीति । नाप्यनागते उपकार करोति । तेन सदासंवदत्वात् ।

चित्तका उत्पन्न होना ही वासना है । तथाहि—रूप आदिको अपना विषय बनानेवाला प्रवृत्तिविज्ञान
संज्ञा वाला जो पद चित्त है वह छह प्रकारका है—पाँच अविकल्पक रूप आदि विज्ञान और छठा विकल्प-
विज्ञान । इस प्रवृत्तिविज्ञान रूप पद चित्तके साथ उत्पन्न वतएव समानकाल वाला अहकारका कारणभूत
चेतनाविशेष आलयविज्ञान है । इस आलयविज्ञान रूप चेतनाविशेषसे पूर्व चित्तकी—पूर्व चित्त द्वारा
जनित शक्तिविशिष्ट चित्तको—उत्पत्ति होना वासना है । (प्रवृत्तिविज्ञान और आलयविज्ञान दोनों एक साथ
उत्पन्न होते हैं । आलयविज्ञानसे प्रवृत्तिविज्ञानकी शक्तिविशिष्ट जिस चित्त (ज्ञान) की उत्पत्ति होती
है वही वासना है । जिस प्रकार पवनके द्वारा समद्रम लहरें उठती हैं उसी तरह अहकारसंयुक्त चेतना
(आलयविज्ञान) में आलम्बन समनतर सहकारी और अधिपति प्रत्ययोद्वारा प्रवृत्तिविज्ञान रूप धर्म
उत्पन्न होता है । बाद आदि ग्रहण करनेवाले पूर्व चित्तको प्रवृत्तिविज्ञान कहते हैं । वह प्रवृत्तिविज्ञान
शब्द स्पष्ट रूप रस गंध और विकल्पविज्ञानके भेदसे छह प्रकारका है । शब्द स्पष्ट आदिको ग्रहण
करनेवाले पाँच विज्ञानोंको निर्विकल्प (जिस ज्ञानमें विशेषाकार रूप जाना प्रकारके भिन्न भिन्न पदार्थ
प्रतिभासित हो) और विकल्पविज्ञानको सविकल्प (जिस ज्ञानमें सब पदार्थ विज्ञान रूप प्रतिभासित हों)
कहा गया है । इन्हीं ज्ञानोंको बौद्ध लोग चित्त कहते हैं । सौत्रान्तिक बौद्धोंके मतमें प्रत्येक वस्तुके बाह्य और
आन्तर दो भेद हैं । बाह्य भूत और भौतिकके भेदसे दो प्रकारका है । पृथ्वी आदि चार परमाणु भूत हैं और
रूप आदि और चक्षु आदि भौतिक हैं । आन्तर चित्त और चैतिकके भेदसे दो प्रकारका है । विज्ञानको चित्त
अथवा चैतिक और आकाशके रूप बनना सज्ञा और संस्कार स्वरूपोंको चैत कहते हैं । प्रवृत्तिविज्ञानके साथ
एक कालमें उत्पन्न होनेवाले अहकारसे युक्त चेतनाको आलयविज्ञान कहते हैं । इस आलयविज्ञानसे पूर्वज्ञानसे
उत्पन्न चेतनाकी शक्तिविशिष्ट उत्तर चित्त उत्पन्न होता है । इसी आलयविज्ञानकी वासना कहा है) ।

समाधान—यह ठीक नहीं है । क्योंकि प्रत्येक चित्तक्षण क्षणिक होनेके कारण अस्थिर होता है—
अन्यथा नहीं होता तथा वासक-वासनाजन्य आलयविज्ञान रूप चित्तक्षणके साथ उसके सम्बन्धका अभाव
रहता है । तथा पदचित्तके (प्रवृत्तिविज्ञानके) साथ उत्पन्न होनेवाली चेतनाविशेष (आलयविज्ञान) वर्तमान
(क्षणिक) चित्तक्षणमें विशेषकी उपलब्धि नहीं कर सकती । क्योंकि बौद्धोंके मतमें वतमान चित्तक्षणके क्षणिक
होनेसे उसकी उत्पत्ति और विनाश असंभव होनेके कारण उसमें विकार नहीं होता । वह चित्तक्षण जिस
रूपसे उत्पन्न होता है उसी रूपसे विनाशकी प्राप्त हो जाता है । आलयविज्ञान भविष्यकालीन चित्तक्षणमें भी
विषय की उत्पत्ति नहीं करता क्योंकि अनागत (भविष्य) चित्तक्षणके साथ वासक चित्तक्षणका—वासकजन्य
आलयविज्ञान रूप चित्तक्षणका—सम्बन्ध नहीं होता । जो असंभव रहता है वह विशेषरूप विकारको उत्पन्न
नहीं कर सकता (जब आलयविज्ञान ही घटित नहीं होता तो फिर वासनाकी उत्पत्ति किससे होगी ?)

१ तत्रालयविज्ञान नामाहमास्पदं विज्ञान । श्रीकाश्लोकि च विज्ञानं प्रवृत्तिविज्ञानम् ।

२ अरंभा ह्यवर्षेदत् पवन प्रथमेतिहा । नृत्तमाया प्रवर्तन्ते विच्छेदक च विवर्ते ॥
आलयोपस्था नित्य विषयपक्वेतिहा । चित्तस्तरविज्ञान नृत्तमान प्रवर्तते ॥

अथवास्तव्यम् ११-१२ १०० ।

अश्विद्वं न न भावयसीस्तुक्तम् । तस्मात् सौमगतमते वासनापि न घटते । अत्र च स्तुति-
कारेणाभ्युपेयापि ताम् अन्यभिर्द्रव्यस्वापनाय भेदाभेदादिचर्चा विरचितेति भावनीयम् ॥

अकोत्तरार्द्धन्यास्या । तत् इति पक्षत्रयेऽपि दोषसङ्गात् त्वदुक्तानि भवद्वचनानि
शेदाभेदस्याद्वादसंवादपूतानि परे कुवीर्याः प्रकरणात् भाषासनया श्रयन्तु आद्रियन्ताम् ।
अश्वीयमानमाह तटादर्शीत्यादि । तट न पश्यतीति तटादर्शी । यः शङ्कुन्तपोतः पक्षिस्तवकः
तस्य न्याय उदाहरणम् तस्मात् । यथा किल कथमप्यपारपारावारान्तःपतित काकादिशङ्कुनि
शोषको बहिर्निर्जगमिषया प्रबहूणकूपस्तम्भादेस्तटप्राप्तये मुग्धतयोद्गीन समन्ताज्जलैकाणव
मेषावलोकयस्तटमदृष्टवैव निर्बेदात् व्यावृत्त्य तदेव कूपस्तम्भादिस्थानमाश्रयते गत्य तराभा
वात् । एव तेऽपि कुतीर्या प्रागुक्तपक्षत्रयेऽपि वस्तुसिद्धिमनासाद्य तत्त्वदुक्तमेव चतुथ
भेदाभेदपक्षमनिच्छयापि कक्षीकुर्वीणास्त्वच्छासनमेव प्रतिपद्यन्ताम् । न हि स्वस्य बलवि
कलतामाकलय्य बलीयसः प्रभो श्रणाश्रयण दोषपोषाय नीतिशालिनाम् । त्वदुक्तानीति बहु
वचनं सर्वेषामपि तत्रान्तरीयाणां पदे पदेऽनेकान्तवादप्रतिपत्तिरेव यथावस्थितपदाथप्रतिपाद
नौपयिक नायदिति ज्ञापनायम् अनन्तधर्मात्मकस्य सर्वस्य वस्तुनः सवनयात्मकेन स्याद्वादेन
विना यथावद् प्रहीतुमशक्यत्वात् इतरथा धगजन्यायेन पक्षवप्राहिताप्रसङ्गात् ॥

अयन्तीति वतमानात् केचित्पठन्ति, तत्राप्यदोषः । अत्र च समुद्रस्थानीय संसारः

अतएव आलयविज्ञानकी सिद्धि न होनेसे उससे उत्पन्न होनेवाली वासना भी नहीं बनती । यहाँ स्तुतिकारने
उस वासनाको स्वीकार करके भी अन्ययो द्रव्यकी सिद्धि करनेके लिये भेद अभेद आदिकी चर्चा उठाई है ।

अतएव भेद अभेद और अनुभव तीनों पक्षोंके सदोष होनेसे कुतीर्यिक बौद्ध मतान्वितियोंको आपके
(जिन भगवानके) कहे हुए भेदाभेद रूप स्याद्वादका आश्रय लेना पड़ता है । जिस प्रकार किसी पक्षीका बच्चा
अमाह और विशाल समुद्रके बीचमें पहुँच जानेपर अपनी भूलताके कारण जहाजके मस्तूल परसे उड़कर समुद्रके
किनारे पर बापिस जानेकी इच्छा करता है परन्तु वह चारो तरफ जल ही जल देखता है और कहीं भी किनारे
का कोई निशान न पाकर उपायान्तर न होनेसे फिरसे मस्तूलपर बापिस लौट जाता है इसी प्रकार कुतीर्यिक
बौद्ध लोगका सिद्धान्त पूर्वोक्त तीनों पक्षोंसे सिद्ध न होनेपर बौद्ध लोगोंको भेदाभेद नामक चौथे पक्षको
स्वीकार करनेकी अनिच्छा होनेपर भी अन्तमें आपके ही मतका अवलम्बन लेना पड़ता है । अपन पक्षकी
निर्वलता देख कर बलवान स्वामीका आश्रय लेनेसे नीतिज्ञ पुरुषोका दोष नहीं समझा जाता । सम्पूर्ण वादी
पद पदपर अनेकान्तवादका आश्रय लेकर ही पदार्थोंका प्रतिपादन कर सकते हैं यह बतानेके लिये दलोकमें
त्वदुक्तानि पद दिया गया है । क्योंकि प्रत्येक वस्तुमें अनन्त स्वभाव है अतएव सम्पूर्ण नय स्वरूप
स्याद्वादके बिना किसी भी वस्तुका ठीक-ठीक प्रतिपादन नहीं किया जा सकता । अन्यथा जिस प्रकार जन्मके
अधे मनुष्य हाथीका स्वरूप जाननेकी इच्छासे हाथीके भिन्न भिन्न अवयवोंको टटोल कर हाथीके केवल
कान सूँढ़ पैर आदिको ही हाथी समझ बैठते हैं उसी प्रकार एकान्ती लोग वस्तुके केवल एक अंशको
जान कर उस वस्तुके एक अंश रूप ज्ञानको ही वस्तुका सर्वांशात्मक ज्ञान समझने लग जाते हैं ।

कुछ लोग श्रयन्तु के स्थानपर अयन्ति पढ़ते हैं । परन्तु दोनों पाठ ठीक हैं । समुद्रके मस्तूलपरसे
उड़नेवाले पक्षीकी तरह वादी लोग अपने सिद्धान्तको पुष्ट करके मोक्ष प्राप्त करना चाहते हैं परन्तु वे लोग
असीद्ध पदार्थोंकी सिद्धि न होते देख बापिस जा कर स्याद्वादसे शोभित आपके शासनका आश्रय लेते हैं ।
क्योंकि स्याद्वादका सहारा लेकर ही वादी लोग संसार-समुद्रसे छुटकारा पा सकते हैं अन्यथा नहीं ॥ यह
दलोकका अर्थ है ॥ १९ ॥

भावार्थ—इस दलोकमें बौद्धोंकी 'वासना' पर विचार किया गया है । बौद्ध—प्रत्येक पदार्थ क्षण

पौलस्त्यानां स्वयंवासनाम्, कृपस्वयंवासनाम्, स्वाध्यायः । अक्षिणोचोऽथवा वादिनाः । ते च स्वाधि-
मत्तपश्चप्ररूपणोद्यमेन सुखिलक्षणसत्प्रमाणे कृपप्रवृत्त्या अपि तस्माद् इत्यर्थसिद्धिमपश्यन्तो
व्याहृत्य स्याद्वावरूपकूपस्तन्मात्रकृत्वतावर्कानशासवप्रवृत्तौपसर्पणमैव यदि शरणीकुर्यते,
तदा तेषां भवाणवाद् बहिर्निष्क्रमणमनोरथ संकलनं कलयति नापरम् ॥ इति का-यार्थ ॥१९॥

एव क्रियावादिनां^१ प्राचादुकानां कतिपयकुप्रहतिप्रह विधाय सांप्रसमक्रियावादिनां
लौक्यायतिकानां^२ मतं सर्वाधमत्वादन्ते उप-यस्यन् तन्मसमूलस्य प्रत्यक्षप्रमाणस्यानुमानादि
प्रमाणान्तरानङ्गीकारेऽकिञ्चित्करत्वप्रदर्शनेन तेषां प्रज्ञाया प्रमादमादर्शयति—

क्षणमें नष्ट होता है कोई भी वस्तु नित्य नहीं है । जिस प्रकार दोपककी लौके प्रत्येक क्षणमें बदलते रहते
हुए भी लौके पूर्व और उत्तर क्षणमें एकसा ज्ञान होनेके कारण यह वही लौ है यह ज्ञान होता है वैसे ही
पदार्थोंके प्रत्येक क्षणमें बदलते रहनेपर भी पदार्थोंके पूर्व और उत्तर क्षणोंमें एकसा ज्ञान होनेसे पदार्थोंकी
एकताका ज्ञान होता है । पदार्थोंके प्रत्येक क्षणमें नष्ट होते हुए भी परस्पर भिन्न क्षणोंको जोड़नेवाली शक्ति-
को वासना अथवा सन्तान कहते हैं । यह नाना क्षणोंकी परम्परा ही वासना है । इसी वासनाकी उत्तरोत्तर
अनेक क्षणपरपराके कार्य-कारण सम्बन्धसे कर्ता भोक्ता आदिका व्यवहार होता है वास्तवमें कर्ता और
भोक्ता कोई निय पदार्थ नहीं है । जैन—वासना और क्षणसतति परस्पर अभिन्न हैं भिन्न हैं, अथवा
अनुभय ? (क) यदि वासना और क्षणसतति अभिन्न हैं तो दोनोंसे एकको ही मानना चाहिये । (ख)
यदि वासना और क्षणसततिको भिन्न मानो तो दोनोंमें कोई सम्बन्ध नहीं बन सकता । (ग) भिन्न और
अभिन्न दोनों विकल्प स्वीकार न करके यदि वासना और क्षणसतति भिन्न-अभिन्नके अभाव रूप मानो तो
अनकान्त मत छोड़ कर दूसरे वादियोंके मतमें भेद और अभेदसे बिलक्षण कोई तीसरा पक्ष नहीं बन सकता ।

विज्ञानवादी बौद्ध—हम लोग आलम्बविज्ञानको वासना कहते हैं । अहंकार-संयुक्त चेतनाको
आलम्बविज्ञान कहते हैं । आलम्बविज्ञानमें प्रवृत्तिविज्ञान रूप सम्पूर्ण धम काय रूपसे उत्पन्न होते हैं इस
आलम्बविज्ञानसे पूर्व क्षणसे उत्पन्न चेतनाकी शक्तिले युक्त उत्तर क्षण उत्पन्न होता है । इसी आलम्बविज्ञान
(वासना) से परस्पर भिन्न पूर्व और उत्तर क्षणोंमें सम्बन्ध होता है । जैन—अणिकवादी बौद्धोंके मतमें
स्वयं आलम्बविज्ञान भी नित्य नहीं कहा जा सकता । अतएव क्षणिक आलम्बविज्ञान परस्पर असंबद्ध पूर्व और
उत्तर क्षणोंको नहीं जोड़ सकता । इसलिये आलम्बविज्ञान द्वारा पूर्व क्षणसे उत्तरक्षणकी उत्पत्ति नहीं हो सकती ।
अतएव बौद्धोंको पदार्थोंकी सवधा अनित्य न मान कर कश्चित् नित्य और कश्चित् अनित्य ही मग्नता
चाहिये । क्योंकि प्रत्येक वस्तु क्षणमें नयी-नयी उत्पन्न होनेकी अपेक्षा अनित्य है तथा वस्तुकी क्षण-क्षणमें
पलटनेवाली श्रुत भविष्य और वर्तमान पर्याय किसी नित्य श्रव्य (वासना) से परस्पर संबद्ध होती है इस
लिये अनित्य है ।

इस प्रकार क्रियावादियों (आत्मवादी) के सिद्धान्तोंका खंडन करके अक्रियावादी (अनात्मवादी)
लोकमत लोगोंके मतका खंडन करते हुए अनुमान आदि प्रमाणोंके बिना प्रत्यक्ष प्रमाणकी अखंडि बतार कर
उनके ज्ञानकी मन्दता दिखाते हैं—

१ क्रियावादितो नास येषामात्मसौऽस्तित्वं प्रत्यक्षमिति । ये त्वक्रियावादिनस्तोऽस्तीति क्रियाविशिष्टमात्मानं
नेच्छन्त्येव अस्तित्वे वा शरीरेण सहैकत्वान्मात्मान्मासवकल्प्यत्वमिच्छन्ति । उत्तराध्यायनसूत्रे २३ श्लोका-
टीकायां ।

२ श्लोकः निर्विकारः सामान्यलोकास्तद्व्यावर्तक इवेति लोकमता लोकवादितया इत्यपि । बृहस्पतिं
प्रणीतमसत्त्वेन बार्हस्पत्यावरोति । बृहस्पतिस्तु बृहस्पतिः पुनरस्यटीकायां पृ १२२ ।

विनानुमानेन वस्तुमिदं विदितं तद्विदितं तु नास्तिकस्य ।

न साम्प्रत वस्तुमपि क चेष्टा क दृष्टमात्रं च ह्यहं प्रमादः ॥२०॥

प्रत्यक्षमेवैक प्रमाणमिति मन्यते चार्वाक । तत्र सम्प्रत्यक्षे । अनु पश्चाद् लिङ्गसंबन्ध
महत्स्मरणांतरम् मीयते परिच्छिद्यते देशकालस्वभावविप्रकृष्टाऽर्थोऽनेन नानविशेषेण
वस्तुमानं । प्रस्तावात् स्वार्थानुमानम् । तेनानुमानेन लैङ्गिकप्रमाणेन विना पराभिप्राय
पराभिप्रायम्, अस्तिविदानस्य सम्यग् अज्ञानानस्य । तुल्यं दूषवादिभ्यो भेदद्योतनार्थः ।
पूर्वेषां वादिनामास्तिकतया विप्रतिपत्तिस्थानेषु क्षोदः कृत नास्तिकस्य तु वस्तुमपि नीचिती
क्षय एव तेन सह क्षोद इति तुल्यं दूषवादि । नास्ति परलोक पुण्यम् पापम् इति वा मतिरस्य ।
“वास्तिकास्तिकद्वैष्टिकम्” इति निपातनात् नास्तिकः । तस्य नास्तिकस्य लौकायतिकस्य
वस्तुमपि न सांप्रत वचनमप्युच्चारयितुं मोक्षितम् । ततस्तूष्णीभावा एवास्य अयान्, दूरे प्रामा
णिकपरिचयि प्रविश्य प्रमाथोपन्यासगोष्ठी ॥

वचनं हि परप्रत्यायनाय प्रतिपाद्यते । परेण चाप्रतिपत्तितमर्थं प्रतिपादयन् नास्ती
क्षताम्यवबोधवचनो भवति उन्मत्तवत् । ननु कथमिव तूष्णीकतैवास्य श्रयसी यावता चेष्टा
विहीनादिना प्रतिपाद्यस्याभिप्रायमनुमाय सुकरमेवानेन वचनोच्चारणम् इयाशङ्क्याह क्व
चेष्टा क्व दृष्टमात्रं च इति । क्वेति बृहदन्तरे । चेष्टा इङ्गितम् । पराभिप्रायस्यानुमेयस्य
लिङ्गम् । क्व च दृष्टमात्रम् । दशनं दृष्ट । भावे क्तः । दृष्टमेव दृष्टमात्रम् प्रत्यक्षमात्रम्, तस्य
लिङ्गनिरपेक्षप्रवृत्तित्वात् । अत एव दूरमन्तरमेतयो । न हि प्रत्यक्षेणातीन्द्रिया परचतोवृत्तय

श्लोकार्थः—अनुमानके विना चार्वाक लोग दूसरेका अभिप्राय नहीं समझ सकते । अतएव चार्वाक
अभिप्रायको बोलनेकी चेष्टा भी नहीं करनी चाहिये । क्योंकि चेष्टा और प्रत्यक्ष दोनोंमें बहुत अन्तर है । यह
निरूपणा प्रमाद है ।

व्याख्याय—चार्वाक—केवल प्रत्यक्ष ही प्रमाण है । इसलिय पांच इन्द्रियोंके विषयके बाह्य
कोई वस्तु नहीं है । जैन—जिसके द्वारा अविनाभाव सम्बन्धके स्मरणपूर्वक देश काल और स्वभाव सम्बन्धों
के पदार्थोंका ज्ञान हो उसे स्वार्थानुमान कहते हैं (अनु पश्चात् मीयते परिच्छिद्यते) स्वार्थानुमान परोपदेशके
विना होता है और परार्थानुमान दूसरेको समझानेके लिये वक्ष और हेतुका प्रयोग किया जाता है । अनु
मान प्रमाणके विना दूसरेका अभिप्राय समझमें नहीं आ सकता । अब तकके श्लोकोमें आस्तिक मतका खंडन
किया गया है । परलोक पुण्य और पापको न माननेवाले नास्तिक चार्वाक लोग वचनोका उच्चारण भी
नहीं कर सकते अतएव नास्तिकोंके लिय प्रामाणिक पुरुषोंकी समासे दूर रह कर मौन रहना ही श्रेयस्कर
है । वास्तिकास्तिकद्वैष्टिकम् इस निपात सत्रसे नास्तिक शब्द बनता है ।

दूसरेको ज्ञान करानेके लिये ही वचनोका प्रयोग किया जाता है । दूसरेके द्वारा अप्रतिपत्तित
(जिसे जानने की इच्छा न हो) अर्थको प्रतिपादन करनेवालेका वचन उन्मत्त पुरुषके वचनके समान आक्षर
णीय नहीं हो सकते । ‘इसका मौन रहना ही कैसे श्रेयस्कर हो सकता है ? दूसरेके अनुमानका विषय बन हुए
अभिप्रायको जाननेकी चेष्टाविशेष जाकिसे जिसको प्रतिपादन करना होता है उसका अभिप्राय जानकर
उसके द्वारा वचनोच्चारण करना ठीक है —इस शकाके उत्तरमें कहते हैं । कहीं चेष्टा (इंगित) और
कहीं प्रत्यक्षदर्शन । दूसरेके अभिप्रायको बतानेवाली चेष्टामें और प्रत्यक्षसे किसी पदार्थको जाननेमें बहुत
अन्तर है । क्योंकि चेष्टा दूसरेके अभिप्रायको जाननेमें लिंग है और प्रत्यक्ष लिंगके विना ही उत्पन्न होता है ।
प्रत्यक्षसे इन्द्रियोंके बाह्य दूसरेके मतका अभिप्राय नहीं जाना जा सकता क्योंकि प्रत्यक्ष इन्द्रियजन्य ही होता

१. अनुमान द्विविधं स्वार्थं वार्थम् अ । अथ हेतुब्रह्मण्यस्यस्मरणकारक बाध्यविधानं स्वार्थम् । यद्यहेतुवचनमात्मक
परार्थमनुभावमुपकारात् । अथवाकालांतरात्तद्विदितं तद्विदितं ३-१० २३ । २ हेमचन्द्र ६-४-६६ ।

परिज्ञातुं शक्यम्, तस्यैन्द्रियप्रकृत्या । सुखप्रसादादिवैद्यया तु लिङ्गभूतया परामिषावस्व निश्चये अनुमानप्रमाणमनिच्छतोऽपि तस्य बलादापत्तितम् । तथाहि—महत्त्वमभवणामिषायवानर्थं पुनः, तादृग् सुखप्रसादादिवैद्यन्यानुपपत्तरिति । अतश्च हहा प्रसन्नः । हहा इति लेखे । अहो तस्य प्रमादं प्रमत्तता, यदनुभूयमानमनुमानं प्रत्यक्षमाङ्गीकारेणापह्नते ॥

अत्र संपूर्वस्य वेत्तरकमकत्वे एवात्मनेपदम् अत्र तु कर्मास्ति तत्कथमत्रानम् । अत्रोच्यते अत्र सवेदितुं शक्तः सविदान इति कार्यम् । 'वय-शक्तिशीले' इति शक्तौ ज्ञानविधानात् । तत्तद्व्यायमर्थः । अनुमानेन विना परामिसहितं सम्यग् वेदितुमशक्तस्येति । एव परबुद्धिज्ञानान्यथानुपपत्त्यायमनुमान इठाद् अङ्गीकारितः ॥

तथा प्रकारान्तरेणाप्ययमङ्गीकारयितव्यः । तथाहि—चार्वाक कारिचत् ज्ञानव्यक्ती-संवादित्वेनाभ्यभिचारिणीरूपलभ्य अन्याश्च विसर्वादित्वेन व्यभिचारिणी पुनः कालान्तरे तादृशी-तराणां ज्ञानव्यक्तीनामवश्यं प्रमाणतेतरते व्यवस्थापयेत् न च सनिहितायबलेनोत्पद्यमानं पूर्वापरपरामर्शशून्यं प्रत्यक्ष पूर्वापरकालभाविनीनां ज्ञानव्यक्तीनां प्रामाण्याप्रामाण्यव्यवस्थापकं निमित्तमुपलक्षयितुं क्षमते । न चार्थं स्वप्रतीतिगोचराणामपि ज्ञानव्यक्तीनां परं प्रति प्रामाण्यं प्रामाण्यं वा व्यवस्थापयितुं प्रभवति । तस्माद् यथादृष्टज्ञानव्यक्तिसाधन्यद्वारेणोदानीन्तनज्ञानव्यक्तीनां प्रामाण्याप्रामाण्यव्यवस्थापकम् परप्रतिपादकं च प्रमाणान्तरमनुमानरूपमुपासीत ।

है । अतएव लिङ्गमूत मल आदिको चट्टासे दूसरेके अभिप्रायको जाननेके लिये अनुमान प्रमाणको स्वीकार करनेकी अनिच्छा होनपर भी प्रत्यक्षके अतिरिक्त अनुमान प्रमाणको जबरन मानना पड़ता है । तथाहि—यह पुरुष मर बचनाका सुननकी इच्छा रखता है क्योंकि यदि उसकी उक्त इच्छा न होती तो उसकी मल-प्रसाद आदि रूप चेष्टाय न दिखाई देती—इस प्रकारका ज्ञान अनुमानके बिना नहीं होता । खर है कि चार्वाक लोग इस प्रकार अनुमान प्रमाणका अनुभव करत हुए भी अनुमानको उड़ाकर केवल प्रत्यक्षको ही स्वीकार करना चाहते हैं ।

अका—स विदं वातु अकर्मक होनपर आत्मनपथम ही प्रयत्न होती है इसलिये यहाँ परामिसम्बन्ध कमके होते हुए स विदं वातुम आनय प्रयत्न होकर सविदानस्म शब्द नहीं बन सकता । समाधान—जो जाननेके लिय समर्थ हो उसे सविदान कहते हैं । यहाँ वय शक्तिशीले सूत्रसे साधव्यके अथम शब्द प्रत्यय होनसे सविदान शब्द बना है । इसलिये यहाँ यह अर्थ होता है कि नास्तिक लोग दूसरे लोगोंके अभिप्रायको सम्यकरूपसे समझनम असमर्थ (अमबिज्ञानस्व) हैं अतएव दूसरेके अभिप्रायको जाननेके लिये अनुमान प्रमाण अवश्य मानना चाहिये ।

(क) तथा प्रकारान्तरे भी अनुमान प्रमाण अंगीकार करना आवश्यक है । तथाहि—संवादी होनेके कारण कुछ ज्ञानव्यक्तियोंको अव्यभिचारी तथा विसर्वादी होनेके कारण अन्य ज्ञानव्यक्तियोंको व्यभिचारी जानकर पुन कालान्तरमें संवादी एवं विसर्वादी ज्ञानव्यक्तियोंकी प्रमाणता और अप्रमाणताका चार्वाक अवश्यमेव निर्णय कर सकता है । किन्तु पूर्व एवं अपरकालमें उत्पन्न होनेवाले ज्ञानव्यक्तियोंके प्रत्याप्य और अप्रामाण्यका निर्णय करनेमें संभवभूत समीपस्थ अर्थके बलसे उत्पन्न होनेवाले पूर्व एवं अपर कालकर्त्ता एवाधों के सबघसे क्षूय प्रत्यक्षको लक्ष्य करनेके लिये यह समर्थ नहीं है । अपन अनुभवका विषय बने हुए ज्ञानव्यक्तियोंका दूसरेके लिये प्रामाण्य और अप्रामाण्यका विवरण करनेके लिये चार्वाक समर्थ नहीं है । (ख) चार्वाक लोग प्रत्यक्षसे दूसरेके प्रति ज्ञानके प्रमाण अवस्था अप्रमाण नहीं ठहरा सकते । अतएव पूर्व कालस्थ जाने हुए ज्ञान की समानता देखकर कदाचित् कालके ज्ञानको प्रमाण अवस्था अप्रमाण ठहरानेके लिये प्रत्यक्षके अतिरिक्त अनुमानके रूपमें कोई दूसरा अवस्था अवश्य मानना चाहिये । प्रत्यक्षके अतिरिक्त दूसरा प्रमाण अनुमान ही हो

परलोकादिनिषेधश्च न प्रत्यक्षमात्रेण सक्रियः कर्तुं, अनिहितमात्रविषयत्वात् तस्य । परलोका-
दिकं चाप्रतिषिध्य तस्यैव दुर्लभमस्ति, प्रमाणान्तरं च नेच्छतीति हिम्भहेवाकं ॥

किञ्च, प्रत्यक्षस्याप्यर्थव्यभिचारादेव प्रामाण्यम्, कथमितरथा स्नानपानावगाहनाद्यर्थ-
क्रियाऽसमर्थे मद्यमरीषिकानिषयबुम्बिनि जलज्ञाने न प्रामाण्यम् ? तच्च अथप्रतिषेद्धल्लिङ्गसद्व-
द्वारा समुत्सृज्यतोरुकाकागमबोरप्यर्थव्यभिचारादेव किं नेष्यते ? व्यभिचारिणोरप्यनयार्दश-
कात् अप्रामाण्यमिति चेत्, प्रत्यक्षस्यापि तिमिरादिदोषाद् निशीथिनीनाथयुगलावलम्बिनोऽ-
वगाहस्य वृथानात् स्ववत्राप्रामाण्यप्रसङ्गः । प्रत्यक्षाभास तदिति चेत् इतरत्रापि तुल्यमेतत्
अन्यत्र पक्षपातात् । एवं च प्रत्यक्षमात्रेण वस्तुव्यवस्थानुपपत्तं तन्मूला जीवपुण्यापुण्यपरलोक-
निषेधादिवादा अप्रमाणमेव ॥

एवं नास्तिकाभिमतो भूतविद्वादोऽपि निराकार्यः । तथा च ब्रह्मालङ्कारकारौ उपवाग-
कर्तृन्—‘न चायं भूतधर्मः सत्त्वकठिनत्वादिवद् मद्याङ्गेषु अन्य्यादिमदक्षिवद् वा प्रत्येक-
मनुबुद्धमन्तः । अवभिन्नस्याभाससिद्धिः । कायाकारपरिणतेभ्यस्तेभ्यः स उत्पद्यते इति चेत्
कायपरिणामोऽपि तन्मात्रभावी न काश्चात्सिक । अन्यस्त्वात्मैव स्यात् । अदेतुव न देसादि-

सकता है । (ग) प्रत्यक्ष प्रमाणसे परलोक आदिका निषेध नहीं किया जा सकता क्योंकि प्रत्यक्ष पासके पदार्थों
को ही जान सकता है । परलोकका अभाव माने बिना चार्वाक लोगोको शांति नहीं मिलती और साथ ही
वे लोक प्रत्यक्षके अतिरिक्त अन्य प्रमाण न माननेको भी हठ करते हैं—यह कैसे बालवृष्टा ह !

तथा प्रत्यक्षका प्रामाण्य (ज्ञेयार्थको ज्ञानकी क्रियाकी—प्रसिद्धि—उत्पत्ति साधकतम)
प्रत्यक्ष द्वारा ज्ञेय पदार्थके ज्ञानका अभिसंबाधित्व होनपर ही सिद्ध होता है । यदि प्रत्यक्ष द्वारा ज्ञेय पदार्थका
ज्ञान अभिसंबाधी न होने पर भी प्रत्यक्षका प्रामाण्य सिद्ध होता हो तो स्नान पान अवगाहन आदि प्रयोजन
की निष्पत्ति करनेमें असमर्थ भूततत्त्वा विषयक जलज्ञानम प्रामाण्य कैसे नहीं हो सकता ? अथके साथ प्रति-
बद्ध (अविनाभाव युक्त) ऐसे हेतु और शब्दके द्वारा उक्त अनुमान एवं आगमके द्वारा ज्ञात पदार्थक ज्ञानकी
अभिसंबाधिता होनेसे इन दोषोका प्रामाण्य कथो स्वीकार नहीं किया जाता ? यदि कहो कि अनुमान और
आगममें ज्ञात पदार्थके ज्ञानकी अभिसंबाधिता नहीं देखी जाती इसलिये उन्हें प्रमाण नहीं माना जा सकता
तो इस प्रकार प्रत्यक्षम भी तिमिर आदि नेत्ररोगके कारण एक चन्द्रमाका दो चन्द्रमा रूप ज्ञान होता है
इसलिये प्रत्यक्षको भी स्वयं अप्रमाण ही मानना चाहिये । यदि कहो कि नेत्ररोगके कारण एक चन्द्रमाके
स्नानपर दो चन्द्रमा दिखाई देते हैं इसलिये एक चन्द्रमा दो चन्द्रमा ज्ञान प्रत्यक्षाभास है तो इसी तरह हम
सदोष अनुमानको अनुमानाभास और सदोष आगमको आगमाभास कहते हैं । अतएव केवल प्रत्यक्ष प्रमाणसे
पदार्थोंका निश्चित स्वरूप नहीं जाना जा सकता इसलिये प्रत्यक्ष प्रमाणका अवलम्बन लेकर जीव पुण्य पाप
परलोक आदिका निषेध करनेवाले वर्णन अप्रमाण ही हैं ।

इससे वास्तविक लोकोंके भूतविद्वाद (पाँच भूतोसे उत्पत्तिकी उत्पत्ति) का भी निराकरण करना चाहिये ।
ब्रह्मालङ्कारके (दो) कर्ता उपवीगका वर्णन करते समय कहते हैं— जिस प्रकार सत्त्व कठिनत्व आदि भूतोके
धर्म हैं अथवा जिस प्रकार मादक द्रव्योंम वकाषट एवं मद उत्पन्न करनेवाली शक्ति होती है उसी प्रकार
ऐवं महाभूतोंमेंसे प्रत्येक भूतम चैतन्य नहीं पाया जाता अतएव वह भूतधर्म यही है । यह चैतन्य भूतोंमें
अभिव्यक्त नहीं होता अतएव आत्माकी सिद्धि होती है । चार्वाक—जिस समय पृथिवी आदि पाँच महाभूत
शरीर रूपमें परिणत होते हैं उसी समय उनमें चैतन्य उत्पन्न हो जाता है । जैन—यह ठीक नहीं । क्योंकि
यदि आप लोग पृथिवी आदिके मिलनेसे ही शरीरका परिणतन मानते हैं तो वह अमित्य नहीं होता (शरीरके
अभित्य न होनेके कारण उसकी उत्पत्ति होना असम्भव है अतएव चैतन्य धर्मकी भी उत्पत्ति नहीं होती) ।
और यदि पृथिवी आदिके अतिरिक्त चैतन्य कोई भिन्न वस्तु है तो उसे आत्मा कहना चाहिये । यदि चैतन्य

नियमः । मृतावपि च स्यात् । शोणितानुपाधिः सुखादावप्यस्ति । न च सतस्तस्योत्पत्तिः भूयो भूयः प्रसङ्गात् । अलब्धात्मवत्प्रसिद्धमयक्रियाकारित्वं विरुध्यते । असतः सकलशक्तिविकलस्य कथमुत्पत्तौ कवृत्वम्, अन्यस्यापि प्रसङ्गात् ? तत्र भूतकार्यमुपयोगः ॥

कुतस्तर्हि सुप्तोत्थितस्य तदुदयः ? असंवेदनेन चैतन्यस्याभावात् । न, आग्रद्वयस्थानुभूतस्य स्मरणात् । असंवेदनं तु निद्रोपमात्मा । कथं तर्हि कायविकृतौ चैतन्यविकृतिः ? नैकान्तः, शिवप्रादिना कश्मलवपुषोऽपि बुद्धिमुद्वेः, अविकारे च भावनाविशेषतः प्रीत्यादिभेदवशनात् शोकादिना बुद्धिविकृतौ कायविकारादशनाच्च । परिणामिनो विना च न कार्योपपत्तिः । न च भूतान्येव तथा परिणमन्ति विजातीयत्वात् । काठिन्यादेरनुपलम्भात् । अणव एवेन्द्रियमाहृत्य रूपां स्थूलतां प्रतिपद्यन्ते तज्जात्यादि चोपलभ्यते । सन्न भूतानां धर्म फल वा उपयोगः । तथा अर्थाश्च यदाक्षिपति तदस्य लक्षणम् । स चात्मा स्वसंविहितः । मृतानां तथाभावे बहिर्मुखं स्याद् । गौरोऽहमित्यादि तु नान्तमुख बाह्यकरणजन्यत्वात् । अनभ्युपगतानुमानप्राप्त्याप्यस्य चात्मनिवेधोऽपि दुर्लभः ।

धमको अहतुक माना जाय तो देव और कालका नियम नहीं बन सकता । यदि कहो कि भूतोंके शरीर रूपमें परिणमन होनेसे चैतन्यकी उत्पत्ति होती है तो मृतक पुरुषमें भी चैतन्य पाया जाना चाहिये क्योंकि वही भी पृथिवी आदिका कायरूप परिणमन मौजूद है । यदि कहो कि मृतक पुरुषमें रक्तका संचार नहीं होता अतएव मुदम चेतन शक्तिका अभाव है तो सोते हुए मनुष्यमें रक्तका संचार होनेपर भी उसे ज्ञान क्यों नहीं होता ? तथा यदि कहो कि चतन्य धमका सञ्ज्ञाव होनेपर भी उसकी उत्पत्ति होती है तो यह भी ठीक नहीं । क्योंकि चतन्य धमकी पुन पुन उत्पत्ति होनेका प्रसंग आयेगा तथा अनुत्पन्न चतयधमका अर्थक्रियाकारित्व विरुद्ध पड़गा । जिस पदार्थका सवथा अभाव है और जो सब शक्तिसे रहित है वह उत्पत्ति क्रियाका कर्ता कैसे हो सकता है ? यदि सकल शक्तिशून्य असत् पदार्थको भी उत्पत्ति क्रियाका कर्ता माना जाये तो विशिष्ट शक्तिगन्ध पदार्थको भी कर्ता माननका प्रसंग उपस्थित होगा । अतएव उपयोग अर्थात् चतन्य धर्म पंच महाभूतोंपञ्च काय वही है ।

अंका—यदि पृथिवी आदि पांच भूतोंसे चतन्यकी उत्पत्ति नहीं होती तो सो कर उठनेवाले पुरुषमें चेतन शक्ति कहाँसे आती है क्योंकि सोनेके समय पूर्व चेतन शक्ति बंद हो जाती है । समाधान—सो कर उठनेके पश्चात् हम जाग्रत अवस्थामें अनुभूत पदार्थोंका ही स्मरण होता है । सोते समय चेतन शक्तिका निवृत्ति के समयसे आच्छादन हो जाता है । अंका—यदि शरीर और चैतन्यका कोई संबंध नहीं है तो शरीरमें विकार उत्पन्न होनेसे चेतनामें विकार क्यों होता है ? समाधान—यह एकान्त नियम नहीं है । क्योंकि बहुतसे कोढ़ी पुरुष भी बद्धिमान होते हैं और शरीरमें किसी प्रकारका विकार न होनेपर भी बुद्धिमें राग द्वेष आदिका भावनाविशेषके कारण सञ्ज्ञाव पाया जाता है इसी तरह शोक आदिसे बुद्धिमें विकार होनेपर भी शरीरमें विकार नहीं देखा जाता । परिणामों अर्थात् परिणमनशील उपादानके असाधक काम अर्थात् परिणामकी उत्पत्ति नहीं होती । तथा पृथिवी आदि पंचभूतोंका चैतन्य रूप परिणमन मानना ठीक नहीं क्योंकि पृथिवी आदि चतन्यके विजातीय हैं—पृथिवी आदिकी तरह चतन्यमें काठिन्य आदि गुण नहीं पाये जाते । परमाणु ही इन्द्रियग्राह्यत्व रूप स्थूल पदार्थकी वारण करते हैं और स्थूल पदार्थको प्राप्त करनेपर भी परमाणुओंकी जातिमें कोई अन्तर नहीं पड़ता । अतएव चैतन्य पृथिवी आदि पांच भूतोंका धर्म अथवा फल (कार्य) नहीं कहा जा सकता । तथा अतन्मेव जिस घर आक्रमण करते हैं हम उसे ही आत्मा कहते हैं । आत्मा स्वसंवेदनका विषय है । यदि आत्मा भूतोंमें उत्पन्न हो तो 'मे गीरा हूँ' वह कतमुक्त ज्ञान न होकर 'वह गीरा है' ज्ञान प्राप्तकरके बहिर्मुख होना चाहिये क्योंकि वह बाह्य कारणसे उत्पन्न होता है । तब वह अनुभूत पदार्थके स्वीकार करने निवृत्त जाग्रतज्ञान विषय नहीं विज्ञा-आभासक ।

धर्मः फलं च भूतानाम् उपकोतो भवेद् यदि ।
प्रत्येकमुपलब्धं स्वाहुत्यादौ वा विलक्षणान् ॥

इति काव्यार्थ ॥ २ ॥

यद्यमुक्तयुक्तिभिरेकान्तवादप्रतिक्षेपमाख्याय साम्प्रतमनाद्यविद्यावासनाप्रवासितसम
स्य प्रत्यक्षोपलब्धमापमन्यनेकान्तवाद येऽवमयन्ते तेवायुन्मत्तवामाविर्भावयन्नाह—

प्रतिक्षणोत्पादविनाशयोगिस्थिरैकमव्ययमपीक्षमाण ।

जिन त्वदाज्ञामवमन्यते य स वातकी नाथ पिशाचकी वा ॥२१॥

प्रतिक्षणं प्रतिसमयम् । उत्पादेनोत्तराकारस्वीकाररूपेण विनाशेन च पूर्वाकारपरिहार
लक्षणैर्न युज्यत इत्येवंशीलं प्रतिक्षणोत्पादविनाशयोगि । किं तत् ? स्थिरैक कर्मतापन्नं । स्थिर

अदि चतन्य (उपयोग) पृथिवी आदि भूतोका धम या काय हो तो प्रत्येक पदार्थम चत यकी
उपलब्धि होनी चाहिय और विजातीय पदार्थोंसे सजातीय पदार्थोंकी उत्पत्ति होनी चाहिय ॥ यह श्लोकका
अर्थ है ॥

भाषार्थ—चार्वाक (१) प्रत्यक्ष ही एक प्रमाण है । अतएव पाँच इन्द्रियोंके बाह्य कोई वस्तु नहीं
है इसलिए स्वर्ग नरक और मोक्षका सद्भाव नहीं मानना चाहिये । वास्तवम कण्टक आदिसे उपपन्न हान
वाले दुःखकी नरक कहते हैं प्रजाके नियन्ता राजाको ईश्वर कहते हैं और देहको छोड़नको मोक्ष कहते हैं ।
अतएव मनुष्य जीवनको खूब आनन्दसे बिताना चाहिये कारण कि मरनेके बाद फिर ससारम जन्म नहीं
होता । जैन—अनुमान प्रमाणके बिना दूसरेके मनका अभिप्राय ज्ञात नहीं हो सकता । क्योंकि प्रत्यक्षसे
इन्द्रियोंके बाह्य दूसरोका अभिप्राय नहीं जाना जा सकता । यह पुरुष मेरे वचनोको सुनना चाहता है क्याकि
इसके मुँहपर अमक प्रकारकी चेष्टा दिखाई देती है —इस प्रकारका पान अनुमानके बिना नहीं हो सकता ।
तथा बिना अनुमान प्रमाणके ज्ञानके प्रामाण्य और अप्रामाण्य का भी निश्चय नहीं हो सकता । इसके अति
रिक्त प्रत्यक्षकी सत्यता भी अनुमानसे ही जानी जाती है । इसलिये अनुमान अवश्य मानना चाहिये ।

चार्वाक—(२) जिस प्रकार मादक पदार्थोंसे मद्यशक्ति पैदा होती है वैसे ही पृथिवी आदि भूतोसे
चैतन्यकी उत्पत्ति होती है । पाँच भूतोके नाश होनेसे चतन्यका भी नाश हो जाता है इसलिये आत्मा कोई
वस्तु नहीं है । आत्माके अभाव होनेसे धम अधम और पुण्य पाप भी कोई वस्तु नहीं ठहरते । जैन—यदि
मादक शक्तिकी तरह चैतन्यको पाच अतोका विकार माना जाय तो जिस तरह मद्यशक्ति प्रत्येक मादक
पदार्थम पायी जाती है वैसे ही चतन शक्तिको भी प्रत्येक पदार्थम उपलब्ध होना चाहिय । तथा यदि पृथिवी
आदिसे चतन शक्ति उत्पन्न हो तो मृतक पुरुषम भी चेतना माननी चाहिय । इसके अतिरिक्त पृथिवी आदि
चैतन्यके विजातीय हैं क्योंकि चतन्यम पृथिवीके काठिन्य आदि गुण नहीं पाय जाते । अतएव चेतना शक्तिको
भौतिक विकार नहीं मानकर आत्माको स्वतन्त्र पदार्थ मानना चाहिये ।

इस प्रकार एकान्तवादका खंडन करके अनादि अविद्याकी वासनासे मलिन बुद्धिवाले जो लोग
एकैकान्तको प्रत्यक्षसे देखते हुए भी उसकी अवमानना करते हैं उनकी उन्मत्तताका प्रदर्शन करते हैं—

श्लोकावार्थ—हे नाथ प्रत्येक क्षणमें उत्पन्न और नाश होनेवाले पदार्थोंको प्रत्यक्षसे स्थिर देखकर
भी वस्तुतः अथवा पिशाचसे प्रस्त लोभोंके तरह लोग आपकी आज्ञाकी अवहेलना करते हैं ।

व्याख्यानार्थ—प्रत्येक इन्द्रिय प्रतिक्षण उत्तर पर्यायोंके होनेसे उत्पन्न (उत्पाद) और पूर्वापर्यायोंके
नाश होनेसे नष्ट (व्यय) होकर भी निरंतर रहता है । जिस प्रकार जैन और जैन दोनों आदिशक्तोंके अभिप्राय

मुत्पादविनाशयोस्तु बाधित्वात् त्रिकालवर्ति भवेत् द्वय स्थिरैकम् । एकशब्दोऽत्र साधारणवाची । उत्पादे विनाशे च तत्साधारणम्, अन्वविद्भवत्वात् । यथा चैत्रमैत्रयोरेका जननी साधारणेत्यर्थः । इत्यमेव हि तयोरेकाधिकरणज्ञा पयात्राणां कश्चिदनेकत्वेऽपि तस्य कश्चिदेकत्वात् । एवं त्रयात्मकं वस्तु अध्यक्षमपीक्षमाणं प्रत्यक्षमवलोकयन् अपि । हे जिन रागादिजैत्र । त्वदाज्ञाम् आ सामस्येनानन्तधर्मविशिष्टतया ज्ञायन्तेऽवबुद्धयन्ते जीवाजीवाद्य पदार्था यया सा आज्ञा आगमः शासनं तवाज्ञा त्वदाज्ञा । तां त्वदाज्ञां भवत्प्रणीतस्याद्वादमुद्राम् य कश्चिद्विवेकी अवमन्यतेऽवजानाति । आत्यपेक्षमेकवचनमवज्ञया वा । स पुरुषपशुर्वातकी पिशाचकी वा । वातो रोगविशेषाऽस्यास्तीति वातकी । वातकीव वातकी । वातूल इत्यर्थः । एवं पिशाचकीव पिशाचकी । भूताविष्ट इत्यर्थः ॥

अत्र वाशब्द समुच्चयार्थं उपमानार्थो वा । स पुरुषापसदो वातकिपिशाचकिभ्यामधि रोहति तुलामित्यर्थः । 'वातातीसारपिशाचात्कश्चान्तः' इत्यनेन मन्वर्थीय कश्चान्तः । एवं पिशाचकीत्यपि । यथा किल वातेन पिशाचेन बाक्रान्तवपुषस्तुतस्त्वं साक्षा कुवन्नपि तदावेश वशात् अन्यथा प्रतिपद्यते ण्वमयमप्येका तवादापस्मारपरवश इति । अत्र च जिनेति साभि प्रायम् । रागादिजेष्टत्वाद् हि जिनः । ततश्च यः किल विगलितदाषकालुष्यतयावधेयवचन स्यापि तत्रभवत् शासनमवमन्यते तस्य कश्च नोन्मत्ततेति भावः । नाथ हे स्वामिन् । अलघस्य सम्यग्दर्शनादेल्भकतया लब्धस्य च तस्यैव निरतिचारपरिपालनोपदेशदायितया च यागक्षेमं कर्त्त्वापत्तनाथः । तस्यामन्त्रणम् ॥

एक माता है उसी तरह उत्पाद और विनाश दोनोंका अधिकरण एक अन्वयी द्वय है इसलिये उत्पाद और विनाशके रहते हुए भी द्वय सदा स्थिर रहता है । क्योंकि उत्पाद और वय रूप पर्यायोक कश्चित् अनेक होने पर भी द्वय कश्चित् एक माना गया है । इस प्रकार उपाद व्यय और ध्रौव्य रूप पदार्थोंको प्रत्यक्ष देखकर भी वातरोग अथवा पिशाचसे ग्रस्त लोगोंकी तरह अविवेकी लोग आपकी अनकात रूप आज्ञाका उल्लघन करते हैं ।

यहाँ वा शब्द समुच्चय अथवा उपमान अथम प्रयुक्त हुआ है । इसलिये यह अर्थ होता है कि आपकी आज्ञाको उल्लघन करनेवाले अवम पुरुष वातकी (वात रोगसे ग्रस्त) अथवा पिशाचकी (पिशाचसे ग्रस्त) की तरह हैं । यहाँ वातातीसारपिशाचात्कश्चान्त सूत्रसे वात और पिशाच शब्दसे मत्वर्थम हन् प्रत्यय होकर अन्तमें क लग जाता है । जिस प्रकार वात और पिशाचसे ग्रस्त पुरुष पदार्थोंको देखत हुए भी उन्हें वात और पिशाचके आवक्षम अन्यथा रूपसे प्रतिपादन करता है वैसे ही एकान्तवाद रूपी अपस्मार (भ्रूगो) से पीडित मनुष्य प्रत्येक पदायम उपाद व्यय और ध्रौव्य अवस्थाय देखकर भी उन्हें अन्यथा रूपसे प्रतिपादन करता है । श्लोकम जिन शब्दका प्रयोग विशेष अर्थ बतानेके लिय किया गया है । जिसन राग द्वष आदि दोषोंको जीत लिया है उसे जिन कहते हैं । अतएव आपके वचनोंके निर्दोष होनेपर भी जो लोग उनकी अवज्ञा करते हैं उन्हें उन्मत्त ही कहना चाहिये । हे स्वामिन् आप सम्यग्दर्शनको प्राप्त करनेवाले और उसे निरतिचार पालन करनेका उपदेश देनेवाले होनेके कारण सुख और शांतिके दाता हैं इसलिये आप नाथ हैं ।

१ हैमसूत्र ७-२ ६१ ।

२ अपसमयते पूर्ववृत्तं विस्मयतेऽनेन । रोगक्षितेव ।

तत्र प्रवृत्तौ चरन्तो बीभोत्रेकवृत्तस्मृते ।

अपस्मार इति नाम्ने मयो प्रोक्तव्यमुक्तिः ॥

अथवात्तत्त्ववरी ।

वस्तुतत्त्वस्य चोत्पादव्ययप्रमाणत्वम् । तथाहि सर्वं वस्तु द्रव्यात्मना नोत्पद्यते विपद्यते वा, परिष्कृतसम्बन्धवशात् । कूनपुनर्जातिनत्वादिष्व-व्ययज्ञानेन व्यभिचार इति न वाच्यम् प्रमाणेन बाध्यमानस्या-व्ययस्यापरिष्कृतत्वात् । न च प्रस्तुतोऽन्वयः प्रमाणविरुद्ध सत्यप्रत्यक्षिज्ञानसिद्धत्वात् ।

‘सर्वव्यक्तिषु नियत क्षणे क्षणेऽयं वमथ च न विशेष ।

सत्योद्दिश्यपचित्योराकृतिजाति-यवस्थानात्’ ॥

इति वचनात् ॥

ततो द्रव्यात्मना स्थितिरेव सवस्य वस्तुन । पर्यायामना तु सर्वं वस्तुत्पद्यते विपद्यते च अस्खलितपर्यायानुभवसद्भावात् । न चैवं शुक्ले शङ्ख पीतादिपर्यायानुभवेन व्यभिचार तस्य स्खलद्रूपत्वात् । न खलु सोऽस्खलद्रूपो येन पूर्वाकारविनाशाजहद्भृतोत्तराकारोत्पादाविना मोक्षी भवेत् । न च जावादी वस्तुनि हवामर्षौदासीन्यादिपर्यायपरम्परानुभव स्खलद्रूप-कस्यचिद् बाधकस्याभावात् ।

प्रत्येक वस्तु उत्पाद व्यय और प्रोव्य रूप है । तथाहि—द्रव्यकी अपेक्षासे कोई वस्तु न उत्पन्न होती है और न नाश होती है । कारण कि द्रव्यम भिन्न भिन्न पर्यायोंके उत्पन्न और नाश होनपर भी द्रव्य एकसा दिखायी देता है । (भाव यह है कि यदि द्रव्य रूपसे वस्तुका उत्पन्न होना स्वीकार किया जाये तो उत्पत्तिसे पूर्वकालम उसे सबया असत् मानना होगा । ऐसी दशाम असत्से सतकी उत्पत्ति स्वीकार करनी होगी । तथा यदि द्रव्यरूपसे वस्तुका विनाश होना स्वीकार किया जाये तो सतका विनाश मानना होगा । और असत्का उत्पाद और सतका नाश कभी होता नही । दूसरी बात यह है कि उत्पत्ति और विनाशके कालम सतका अभाव होने पर उत्पत्ति और विनाश किसके होंगे ? अतएव जब वस्तुका अपन उपादेयभूत परिणामके रूपसे उत्पाद होता है और परिणामके विनाशके रूपसे व्यय होता है तब द्रव्यका सद्भाव होता है ऐसा मानना ही होगा तथा दोनों अवस्थाओंम द्रव्यका अन्वय होनसे उसका सद्भाव देखा जाता है) । शंका—नख आदिके काटे जाने पर फिरसे बढ जानेसे वे पहिले जैसे दिखाई देते हैं परंतु वास्तवम बढ हुए नख पहले नखोंसे भिन्न हैं । इसी तरह सम्पूर्ण पर्याय नयी नयी उत्पन्न होती हैं । इसलिये पर्यायोंको द्रव्यकी अपेक्षा एक मानना ठीक नहीं है । समाधान—यह ठीक नहीं । कारण कि फिरसे पैदा हुए नख पहले नखोंसे भिन्न हैं इसलिये नख आदिके दृष्टांतम प्रथमसे विरोध जाता है । परन्तु उत्पाद और नाशके होते हुए द्रव्यका एकसा अवस्थित रहना प्रत्यभिज्ञान प्रमाणसे सिद्ध है । कहा भी है—

प्रत्येक पदार्थ क्षण-क्षणम बदलते रहते हैं फिर भी उनम सबया भिन्नपना नहीं होता । पदार्थोंम आकृति और जातिसे ही अनियपना और नि यपना होता है ।

अतएव द्रव्यकी अपेक्षा प्रत्येक वस्तु स्थिर है केवल पर्यायोंकी दृष्टिसे पदार्थोंम उत्पत्ति और नाश होता है । हम पर्यायोंके उत्पाद और व्ययका निर्दोष अनुभव होता है । इससे सफेद शखके पीतादि पर्यायोंके रूपसे परिणमन होन पर भी उसम जो पीत आदि पर्यायका अनुभव (ज्ञान) होता है उसके साथ पर्यायोंके निर्दोष अनुभवके सद्भावरूप हेतुका व्यभिचार नहीं आता । क्योंकि सफेद शखमे पीलेपनका ज्ञान स्खलित होनेवाला होता है कारण कि नत्ररोगके दूर होनपर वह ज्ञान हम अस-य मालूम होता है । सफेद शखमें पीलेपनका ज्ञान अस्खलित नहीं होता अर्थात् नष्ट होनेवाला होता है जिससे कि पूरा पर्यायका नाश अथवा रूप द्रव्यका त्याग न करनेवाली उत्तर पर्यायोंकी उत्पत्तिसे साथ अविनाभावी होता है । जीव आदि पदार्थोंमें हृष क्रोध उदासीनता आदि पर्यायोंको परम्परा अस्खलित नहीं कही जा सकती क्योंकि उन पर्यायोंके अनुभवको बाधित करनेवाले हेतुका सद्भाव नहीं है ।

ननुत्पादादयः परस्पर भिद्यन्ते न वा ? यदि भिद्यन्ते, कथमेकं वस्तु त्रयात्मकम् ? न भिद्यन्ते चेत् तथापि कथमेकं त्रयात्मकम् ? तथा च

‘यद्युत्पादादयो भिन्ना कथमेकं त्रयात्मकम् ।

अथोत्पादादयोऽभिन्ना कथमेकं त्रयात्मकम्’

इति चेत्, तदयुक्तं कथंचिद्विभक्त्यलक्षणत्वेन तेषां कथंचिद्वदाभ्युपगमात् । तथाहि—उत्पादविनाश ध्रौयाणि स्याद् भिन्नानि भिन्नलक्षणत्वात्, रूपादिबहिर्वि । न च भिन्नलक्षणत्वमसिद्धम् । असत् आमलाभः सत् सत्ताविशेषाः इत्येकैकतया नुबतन च कालोत्पादादीनां परस्परमसंकीर्णानि लक्षणानि सकललोकसाक्षिकाण्येव ॥

न चामी भिन्नलक्षणा अपि परस्परानपेक्षा खण्ड्यवदसम्भाषत् । तथाहि—उत्पादः केवलो नास्ति स्थितिविगमरहितत्वात् कूमरोमवत् । तथा विनाशः केवला नास्ति स्थित्युत्पत्तिरहितत्वात् तद्वत् । एव स्थितिः केवला नास्ति विनाशोत्पादशून्यत्वात्, तद्वदेव । इत्य ओऽन्यापेक्षाणामुत्पादादीनां वस्तुनि सत्त्वं प्रतिपत्तव्यम् । तथा चोक्तम्—

‘घटमौलिसुवर्णार्थी नाशोत्पादस्थितिष्वयम् ।

शोकप्रमोदमाध्यस्थ जनो याति सहेतुकम् ॥ १ ॥

पयोव्रतो न दध्यत्ति न पयोऽस्ति दधिप्रस ।

अगोरसव्रतो नोभे तस्माद् वस्तु त्रयात्मकम् ॥ २ ॥

प्रका—उत्पाद व्यय और ध्रुव परस्पर भिन्न हैं या अभिन्न ? यदि उत्पाद आदि परस्पर भिन्न हैं तो वस्तुका स्वरूप उत्पाद व्यय और ध्रुव रूप नहीं कहा जा सकता । यदि व परस्पर अभिन्न हैं तो तीनों एक रूप होनेसे तीन रूप कैसे हो सकते हैं ? कहा भी है—

यदि उत्पाद व्यय और ध्रुव परस्पर भिन्न हैं तो वे तीन रूप नहीं कहे जा सकते । यदि उत्पाद आदि अभिन्न हैं तो उन्हें तीनों रूप न मानकर एक ही मानना चाहिये ।

समाधान—यह ठीक नहीं । क्योंकि हम लोग उत्पाद व्यय और ध्रुवमें कथंचित भेद होनेसे उत्पाद व्यय और ध्रुवम कथंचित भेद मानते हैं । तथाहि—उत्पाद व्यय और ध्रुव कथंचित भिन्न हैं भिन्न लक्षणवाले होनेसे रूप रस स्वाद और गंधकी भाँति । यहाँ भिन्न लक्षणरूप हेतु असिद्ध नहीं है । उत्पत्तिके पूर्व जिसका (कथंचित) अभाव होता है उसका प्रादुर्भाव (आत्मलान) जो विद्यमान होता है उसकी सत्ताका अभाव तथा प्रव्य रूपसे अनुवर्तन—वे वस्तुतः उत्पाद व्यय और ध्रुवके परस्पर असंकीर्ण लक्षण सभीके द्वारा जाने जाते हैं ।

उत्पाद आदि परस्पर भिन्न होकर भी एक दूसरेसे निरपेक्ष नहीं हैं । यदि उत्पाद व्यय और ध्रुव को एक दूसरेसे निरपेक्ष मान तो आकाश-मुष्पकी तरह उनका अभाव मानना पड़े । अतएव जैसे कछुबेकी पीठपर बालोके नाश और स्थितिके विना बाछोका केवल उत्पाद होना सम्भव नहीं है उसी तरह व्यय और ध्रुवसे रहित केवल उत्पादका होना नहीं बन सकता । इसी प्रकार कछुबेके बालोकी तरह उत्पाद और ध्रुवसे रहित केवल व्यय तथा उत्पाद और भाषसे रहित केवल स्थिति भी सम्भव नहीं है । अतएव एक दूसरेकी अपेक्षा रखनेवाले उत्पाद व्यय और ध्रुव रूप वस्तुका लक्षण स्वीकार करना चाहिये । कहा भी है—

घडे मुकुट और सोनेके बाहनेवाले पुरुष घड़ेके नाश, मुकुटके उत्पाद और सोनेकी स्थितिमें क्रमसे शोक हर्ष और माय्यस्य भाव रखते हैं । तथा मैं दूध ही पीऊँगा इस प्रकारका व्रत रखनेवाला पुरुष सिर्फ दूध ही पीता है वही नहीं खाता मैं आज बही ही खाऊँगा इस प्रकारका नियम लेनेवाला पुरुष सिर्फ वही

इति कान्यायः ॥ २१ ॥

अथान्ययोगव्यवच्छेदस्य प्रस्तुतत्वात् आस्तां तावत्साक्षाद् भवान् भवदीयप्रवचना-
व्यवा अपि परतीर्थिकतिरस्कारबद्धकक्षा इत्याशयवान् स्तुतिकार स्याद्वाद्यवस्थापनाय प्रयोग
मुपन्यस्यन् स्तुतिमाह—

अनन्तधर्ममकमेव तत्त्वमतोऽन्यथा सत्त्वमस्यपादम् ।

इति प्रमाणाप्यपि ते कुवादिकुरङ्गसन्नासनसिंहनादा ॥ २२ ॥

तत्त्व परसाधभूत वस्तु जीवाजीवलक्षणम् अनन्तधर्मा मकमेव । अनन्तास्त्रिकाल
विषयत्वाद् अपरिमिता ये धर्मा सहभाविन क्रमभाविनश्च पर्याया । त एवामा स्वरूप
स्य तदनन्तधर्मात्मकम् । एवकार प्रकारांतरव्यवच्छेदात् । अतएवाह अतोऽन्यथा इ यादि ।

ही खाता है दूध नहीं पीता और गोरसका ब्रत लेनवाला पुरुष दूध और दही दोनों नहीं खाता । अत
प्रत्येक वस्तु उत्पाद व्यय और ध्रौव्य रूप है ।

(यहाँ उत्पाद व्यय और ध्रौव्यको दृष्टातसे समझाया गया है । एक राजाके एक पत्र और एक पत्री
थी । राजाकी पुत्रीके पास एक सोनेका घण्टा था राजाके पत्रने उस घण्टाको तुड़वा कर उसका मकुट बनवा
लिया । घण्टेके नष्ट होनपर (व्यय) राजाकी पुत्रीको शोक हुआ मकुटकी उत्पत्ति होनसे (उपाद) राजाके
पुत्रको हृष हुआ तथा राजा दोनों अवस्थाओंमें मध्यस्थ था (ध्रौव्य) इसलिये राजाको शोक और हृष दोनों
नहीं हुए । इससे मालम होता है कि प्रत्येक वस्तुमें उत्पाद व्यय और ध्रौव्य तीनों अवस्थाय मौजूद रहती
है । इसी प्रकार दूधका ब्रती दही और दहीका ब्रती दूध और गोरसका ब्रती दही और दूध दोनों नहीं
खाता है । इसलिये प्रत्येक वस्तु तीनों रूप है) ॥ यह श्लोकका अर्थ है ॥

भावाथ—जैन दशनके अनुसार उत्पाद व्यय और ध्रौव्य ही वस्तुका लक्षण है (उत्पादव्यय
ध्रौव्ययुक्त सत्) । ब्रह्मन्ती लोगोके अनुसार वस्तु तत्त्व सवथा नित्य और बौद्धोके अनुसार प्रत्येक वस्तु
सबथा क्षणिक है । परन्तु जन लोगोका मत है कि प्रत्येक वस्तुमें उत्पत्ति और नाश होते रहते हैं इसलिये
पर्यायको अपेक्षा वस्तु अनित्य है तथा उत्पत्ति और नाश होते हुए भी हम वस्तुकी स्थिरताका भान होता
है अतएव द्रव्यकी अपेक्षा वस्तु नित्य है । अतएव जन दशनमें प्रत्येक वस्तु कथंचित नित्य और कथंचित
अनित्य स्वीकार की गई है । उत्पाद व्यय और ध्रौव्य परस्पर कथंचित भिन्न होकर भी सापेक्ष है । जिस
प्रकार नाश और स्थितिके बिना केवल उत्पाद संभव नहीं है तथा उत्पाद और स्थितिके बिना नाश संभव
नहीं है उसी तरह उत्पाद और नाशके बिना स्थिति भी संभव नहीं । अतएव उत्पाद व्यय और ध्रौव्यको
ही वस्तुका लक्षण मानना चाहिये ।

साक्षात् भगवान्की बात तो दूर रही भगवान्के उपदेशके कुछ अंश ही कुबान्तियोंको पराजित करनमें
समर्थ हैं इसलिये स्तुतिकार स्याद्वादका प्रतिपादन करते हैं—

श्लोकार्थ—प्रत्येक पदार्थमें अनन्त धर्म मौजूद हैं पदार्थोंमें अनन्त धर्म मान बिना वस्तुकी सिद्धि
नहीं होती । अतएव आपके प्रमाणवाक्य कुवादी रूप मृगोको डरानेके लिये सिंहकी गजनाके समान है ।

व्याख्यानार्थ—जीवरूप और अजीवरूप परमाधभूत वस्तु अनन्तधर्मात्मक होती हैं । त्रिकालविषय
होनेसे जो धर्म अनन्त हैं वे सहभावी पर्याय (गुणरूप) और क्रमभावी पर्यायरूप होते हैं । सहभावी और
क्रमभावी पर्यायों जिसका स्वरूप होती है वह वस्तु अर्गतधर्मात्मक होती है । यहाँ एव शब्द अर्गतधर्मात्मक
न होनेवाली वस्तुका परिहार करनेके लिये प्रयुक्त किया गया है । अतएव अतोऽन्यथा इत्यादि शब्दोंका

अतोऽन्यथा उक्तप्रकारवैपरीत्येन । सत्त्वं वास्तुतत्त्वं । असूपादं सुखेनोपपाद्यते भटनाकीर्ति
संदङ्कमाशेष्यते इति सूपाद । न तथा असूपाद । दुषट्प्रमित्यर्थः । अनेन साधन दर्शितम् ।
तथाहि—तत्त्वमिति धर्मि । अनन्तधर्मात्मकत्वं साध्यो धर्म्य । सत्त्वान्यथानुपपत्तिरिति हेतुः
अन्यथानुपपत्त्येकलक्षणत्वाद्भावात् । अन्तर्धर्मात्पत्यैव साध्यस्य सिद्धत्वाद् दृष्टान्तादिभिर्न प्रबो-
ज्यम् । यदनन्तधर्मात्मकं न भवति तत् सवपि न भवति यथा बिम्बिन्दीवरम् इति केवल-
व्यतिरेकी हेतु साधम्यदृष्टान्तानां पक्षकुक्षिनिक्षिप्तवेनान्वयायोगात् ।

अनन्तधर्मात्मकत्वं च आमनि तावद् साकारानाकारोपयोगिता । कतूब भोक्तृत्वं
प्रदेशाप्रकनिश्चयता अमृतं वम् असख्यातप्रदेशात्मकता जाववमित्यादय सहभाविनो

प्रयोग किया गया है । अतोऽन्यथा अर्थात् उक्त प्रकारसे विपरीत । सत्त्वं अर्थात् वस्तुका स्वरूप । सूपादं—
सुखसे प्राप्त करने योग्य । जो सूपाद नहीं वह असूपाद अर्थात् दुर्घट । इसके द्वारा साधन प्रदर्शित किया
गया है । तथाहि—तत्त्वं यह धर्मों है । अनन्त धर्मात्मकत्वं यह साध्यमृत धर्म है । सत्त्वान्यथानुपपत्ते हेतु
ह क्योंकि अयथानुपपन्न वस्तुका लक्षण है । वस्तुतत्त्वं (पक्ष) अनन्त धर्मों मक (साध्य) है क्योंकि
दूसरे प्रकारसे वस्तुतत्त्वकी सिद्धि नहीं होती (हेतु)—यहाँ अन्तर्धर्मात्पत्यैव साध्यकी सिद्धि हाती है इसलिये
उक्त हेतुम दृष्टातकी आवश्यकता नहीं है । (जहाँ साधनसा यसे व्याप्त होता है अर्थात् जहाँ साध्य अपने
स्वरूपसे साधनम होता है उसे अन्तर्धर्मात्पति कहते हैं । जिस समय प्रतिवादीको व्याप्ति सबधका ज्ञान करते
समय व्याप्ति सबधका स्मरण होता है उस समय प्रतिवादीको हेतुके सवन्न साध्य यक्त होनेका ज्ञान होता है
और साथ ही अन्त र्धर्मात्पति ज्ञानसे प्रतिवादीको यह भी ज्ञान होता है कि प्रस्तुत पक्षम वतमान हेतु भी साध्यसे
यक्त ह । प्रातके बिना पक्षके भीतर ही हेतुसे साध्यकी सिद्धि हो जाती है इसलिये यहाँ पक्षके बाहर
दृष्टातके द्वारा कोई प्रयाजन सिद्ध नहीं होता) । जो अनन्त धर्मात्मक नहीं होता वह सत भी नहीं होता जैसे
आकाशका फल । आकाशके फलमे अनन्त धर्म नहीं रहते इसलिये वह सत भी नहीं है । सत्त्वान्यथानुपपत्ते
यह हेतु केवलव्यतिरेकी ह । जहाँ जहाँ साध्य नहीं रहता वहाँ वहाँ साधन नहीं रहता । क्योंकि जहाँ जहाँ
सत है वहाँ वहाँ अनन्त धर्म पाय जात है इस अन्वयव्याप्तिम दिया जानेवाला प्रत्येक दृष्टांत पक्षमें ही
गमित हो जाता ह । अतएव यहाँ अन्वयव्याप्ति न बताकर केवल व्यतिरेक व्याप्ति बताई गई है ।

ज्ञानोपयोग दशानुपयोग कतूब भोक्तृत्वं आठ मध्य प्रदेशोंकी स्थिरता अमृतत्व असख्यात प्रदेशोंपना

१ अन्त पक्षमध्य व्याप्ति साधनस्य साध्याक्रान्तत्वमन्तर्व्याप्ति । तयव साध्यस्य गम्यस्य सिद्ध प्रतीते ।
अयमर्थ । अन्तर्व्याप्ति साध्यसंसिद्धिपक्षकी बाह्यप्राप्तेवपन्न वध्यमेव । साध्यसंसिद्धिपक्षकी बाह्यव्याप्ते
वपन्न व्यर्थमेव ।

२ तत्र सवकाल जीवाद्यमध्यमप्रदेशा निरपवादा सवजीवाना स्थिता एव । केवलनामपि अयोगिना सिद्धानां
च सव प्रदेशा स्थिता एव । व्यायामदुःखपरितापोद्वेगपरिणताना जीवाना यथोक्ताष्टमध्यप्रदेशवर्जिता
इतरे प्रदेशा अवस्थिता एव । क्षोषाणा प्राणिना स्थिताश्चास्थिवाक्चेति । तत्त्वाथराजवर्तिके पृ २ ३

३ जीवो उवमोगमजो अमुक्ति कता सदेहपरिमाणो ।

भोक्ता ससारस्थो सिद्धो सो विस्सोद्वगई ॥

छाया—जीव उपमोगमज अमुक्ति कर्ता सदेहपरिमाण ।

भोक्ता ससारस्थ सिद्ध स विस्सो अन्वगति ॥ ३ यस्यह २

जीवसिद्धि चार्वाक प्रति ज्ञानदर्शनोपयोगलक्षण नैयायिक प्रति अमृतजीवस्थापन भट्टचार्य
कट्य प्रति कर्मकर्तृत्वस्थापन धार्मिक प्रति स्वदेहप्रभित्तिस्थापन नैयायिकभोमांसकसाध्यवर्ध प्रति कर्म
भोक्तृत्वव्याख्यान बौद्ध प्रति; ससारस्थ व्याख्यान सदाशिव प्रति; सिद्धस्वभावस्थानं ब्रह्मचारिकट्य प्रति
अन्वगतिस्वभावकथन आध्यात्मिकव्यवहार प्रति, इति वार्थों ज्ञातव्य । इत्यस्यसंक्षेपः ।

धर्मोः । इर्विषयादशोकस्तु दुःखदेवनरनारकविर्यक्त्वादयस्तु क्रमभाविनः । धर्मास्तिकाया-
विषयि अस्मद्विषयप्रदेशात्मकत्वम् गत्याद्यप्यहकारित्वम् । मत्यादिज्ञानविषयत्वम् तत्तद्वच्छेद-
कावच्छेद्यत्वम् अवस्थितत्वम् अरूपित्वम् एकद्रव्यत्वम् निष्क्रियत्वमित्यादयः । घटे पुनरात्मत्वम्
पाकजरूपादिभूतत्वम् पृथुबुध्नोदरत्वम् कम्बुग्रीवत्वम् जलादिधारणाहरणसामर्थ्यम् मत्यादि
आमलत्वम् नवत्वम् पुराणत्वमित्यादयः । एव सर्वपदार्थेष्वपि नानानयमताभिन्नान् शाब्दा-
नार्थाश्च पर्यायान् प्रतीत्य वाच्यम् ॥

और जीवत्व इत्यादि आमाके सहभावी धर्म हैं । [जो धर्म सदा द्रव्यके साथ रहते हैं उन्हें सहभावी धर्म
कहते हैं । सहभावी धर्म गुण भी कहे जाते हैं । (१) व्यवहार नयकी अपेक्षा साकार ज्ञानोपयोग और निरा-
कार दशानुपयोग जीवका लक्षण है । ज्ञानोपयोग और दशानुपयोग जीवसः कभी अलग नहीं होते । यद्यु-
त्पद्यु अवधि और केवलदर्शनके भेदसे दशानुपयोग चार और मति अति अवधि मन पर्यय केवल कुमति
कुमुति और कुवधि ज्ञानके भेदसे ज्ञानोपयोग आठ प्रकारका है । निश्चय नयसे शुद्ध अव्यय केवलज्ञान ही
जीवका लक्षण है । नैययिक लोग ज्ञान और दशनको आमाका स्वभाव न मानकर उन्हें आत्माके साथ
धर्मधर्म संबंधसे संबद्ध मानते हैं इसलिये जीवको उपयोग रूप बताया है । (२) जीव कर्ता है । जीव
साध्योंके पुरुषकी तरह कर्मसे मिलित होकर केवल द्रष्टाकी तरह नहीं रहता किन्तु ज्ञानावरण आदि कर्मोंका
स्वयं करनेवाला निमित्तकर्ता है । यहीं साध्य मतके निराकरणके लिये जीवको कर्ता बताया गया है । (३)
यह जीव सुख-दुःख रूप कर्मोंके फलका भोग करता है । क्षणिकवादी बौद्धोंके मतम जो कर्ता है वह भोक्ता
वहीं हो सकता इसलिये जीवको भोक्ता कहा गया है । (४) जीवके आठ मध्यप्रदेश सदा एकसे अवस्थित
रहते हैं । अयोगकेवली और सिद्धोंके सम्पूर्ण प्रदेश स्थिर रहते हैं । यायाम दुःख परिताप आदिसे युक्त
जीवोंके आठ प्रदेशोंके अतिरिक्त बाकीके प्रदेश प्रवृत्तिशील होते हैं । शप जीवोंके प्रवृत्ति और अप्रवृत्ति दोनों
रूप प्रवेश होते हैं । (५) यह जीव स्पष्ट रस गन्ध और वर्णसे रहित है इसलिये निश्चय नयसे अमृत
है । (६) जीव लोकाकाशके बराबर असंख्यात प्रदेशोंका धारक है । वास्तवम जन दानके अनुसार नैयायिक
मीमांसक आदि दर्शनोंकी तरह जीवको प्रदेशोंकी अपेक्षा व्यापक नहीं मानता किन्तु जैन दशनम ज्ञानकी
अपेक्षा व्यवहार नयसे व्यापक कहा है । (७) जीवम जीवत्व जीवका पारिणामिक (स्वाभाविक) भाव है ।
व्यवहार नयसे दस प्राण और निश्चय नयसे चेतना जीवका जीवत्व है ।] ह्य विषाद शोक सुख दुःख
देव मनुष्य नारक तियव आदि अवस्था जीवके क्रमभावी अर्थात् क्रमसे उत्पन्न और नष्ट होनेवाले धर्म हैं ।
(क्रमभावी धर्मोंका दूसरा नाम पर्याय भी है ।) (१) धर्मास्तिकाय और अधर्मास्तिकाय प्रत्येक द्रव्यम असंख्यात
प्रदेश (अविभाज्य अंश) होते हैं । (२) जिस प्रकार जल मछलीके चलानम सहायता करता है और
बुधकी छाया पथिकके ठहरानम निमित्त होती है उसी तरह धर्म गतिशील पदार्थोंकी गतिम और अधर्म
ठहरानवाले पदार्थोंकी स्थितिमें निमित्त कारण होत हैं । (३) धर्म और अधर्म मति अति आदि ज्ञानोसे
निविष्ट किये जाते हैं । (४) धर्म और अधर्म अपन स्वरूपको छोड़कर पररूप नहीं होते इसलिये परस्पर
मिश्रण न होनेसे अवस्थित हैं । (५) धर्म और अधर्म स्पष्ट आदिसे रहित होनेसे अरूपी हैं । (६) एक
व्यक्तिरूप होनेसे एक हैं तथा (७) क्रिया रहित होनेसे निष्क्रिय हैं । इसी प्रकार घडेमें कच्चापन पक्कापन
मोटापन चौड़ापन कम्बुग्रीवापन (शस्त्र जैसी गदग) जलधारण जलमाहरण जयपन नयापन पुरानापन
आदि अनन्त धर्म रहते हैं । अतएव नाना नयोंकी दृष्टिसे शब्द और अर्थकी अपेक्षा प्रत्येक पदार्थम अनन्त धर्म
विद्यमान है ।

१. निष्ठावस्थितान्वरूपाणि । आ आकाशादिकद्रव्याणि । निष्क्रियानि च । असंख्येया प्रदेशा धर्माधर्मयोः ।

गतिस्थित्युपपन्नो धर्माधर्मभोरूपकः । तत्पदार्थास्तिस्रमाप्ये पञ्चमाप्ये सूत्राणि ।

२. वैश्वेये द्रव्यसंज्ञकृति आ १० ।

अत्र चात्मशब्देनात्मन्तेष्वपि धर्मेष्वनुवृत्तिरूपमन्वयिदृशं धनितम् । उतश्च “उत्पाद व्ययध्रौव्ययुक्तं सत्” इति चवस्थितम् । प्रब तावदर्शेषु । शब्देष्वपि उदात्तानुदात्तस्वरितविभृत संवृतधोषवदधोषतालप्राणमहाप्राणतादय तत्तदर्थप्रत्यायनशक्त्यादयश्चावसेयाः । अस्य हेतो रसिद्धविरुद्धानैकान्तिकत्वाविकण्टकोद्धारः स्वयमभ्यूहः । इत्येवमुल्लेखशेखराणि ते तत्र प्रमा णान्यपि न्यायोपपन्नसाधनवाक्यान्यपि । आस्तां तावद् साक्षात्कृतद्रव्यपर्यायनिकायो भवान् । यावदेतान्यपि कुवादिकुरङ्गसन्त्रासनसिंहनादाः कुवादिन कुत्सितवाविन । एकांशमाहकनया नुयायिनोऽन्यतीर्थिकास्त एव ससारवनगहनवनसनव्यसनितया कुरङ्गा मृगास्तेषां सम्यक्प्राप्तने सिंहनादा इव सिंहनादाः । यथा सिंहस्य नादमात्रमप्याकर्ण्य कुरङ्गास्त्रासमासूत्रयन्ति, तथा भवत्प्रणोतैवप्रकारप्रमाणवचनान्यपि अत्र कुवादिनस्त्वनुतामश्नुवते प्रतिवचनप्रदानकातरतां विभ्रवीति यावत् । एकैकं त्वदुपपन्न प्रमाणमन्ययोगव्यवच्छेदकमित्यथ ॥

अत्र प्रमाणानि इति बहुवचनमेवजातीयानां प्रमाणानां भगवच्छासने आनन्त्यज्ञाप नाथम् एकैकस्य सूत्रस्य सर्वोदधिसलिलसवसरिद्वालुकानन्तगुणायत्वात् तेषां च सर्वेषामपि सबविमूलतया प्रमाणत्वात् । अथवा इयादिबहुवचनान्ता गणस्य ससूचका भवन्ति’ इति यायाद् इतिशब्देन प्रमाणबाहुल्यसूचनात् पूर्वाद्वै एकस्मिन् अपि प्रमाणे उपपद्यस्ते उचितमेव बहुवचनम् ॥ इति कायाथ ॥२२॥

अनन्तरमनन्तधर्मात्मकं व वस्तुनि साध्यं मुकुलितमुक्तम् । तदेव सप्तभङ्गीप्ररूपणद्वारेण प्रपञ्चयन् भगवतो निरतिशय वचनातिशय च स्तुवन्नाह—

अनन्त धर्मात्मक शब्दमें आमा शब्दसे अनन्त पर्यायोंमें रहनेवाले नित्य द्रव्यका सूचन होता है । अतएव उत्पाद व्यय और ध्रौव्य हो सत् का लक्षण है । पदार्थोंकी तरह शब्दोंमें भी उदात्त अनुदात्त स्वरित विभृत संवृत धोष अधोष अल्पप्राण महाप्राण आदि तथा पदार्थोंके ज्ञान करानेकी शक्ति आदि अनन्त धर्म पाये जाते हैं । तत्त्व अनन्तधर्मात्मक सत्त्वायथानुपपत्त इस अनुमानमें जो सत्त्वान्यथानुपपत्ते हेतु दिया गया है उसके असिद्ध व विरुद्धत्व अनकातिकत्व आदि दोषोंके परिहार पर स्वयं विचार करना चाहिये । हे भगवन् ! आपकी बात तो दूर रही आपके याययुक्त वचन ही कुवादीरूपी हरिणोंको सन्नस्त करनेके लिये सिंहकी गजनाके समान है । जिस प्रकार सिंहकी गजनाको सुनकर जंगलके हरिण भयभीत होते हैं उसी प्रकार आपके स्याद्वाचका निरूपण करनेवाले वचनोंको सुनकर वस्तुके केवल अशमात्रको ग्रहण करनेवाले ससाररूपी गहन वनम फिरनवाले कुवादी लोग सन्नस्त होते हैं ।

एक एक विषयकी खंडन करनेवाले बहुतसे प्रमाणोंका सूचन करनेके लिये श्लोकमें प्रमाणानि बहुवचन दिया है क्योंकि भगवान्के प्रत्येक सूत्र सम्पूर्ण समुद्राके जलसे और सम्पूर्ण नदियोंकी बालकासे भी अनन्तगुण है और वे सम्पूर्ण सूत्र सर्वज्ञ भगवान्के कह दिये हैं, इसलिए प्रमाण हैं । अथवा इति आदि बहु वचनवाले शब्दसमूहके सूचक होते हैं इस यायसे इति शब्दसे बहुतसे प्रमाणोंका सूचन होता है अतएव श्लोकके पूर्वधर्म एक प्रमाणका उल्लेख करनेपर भी बहुवचन समझना चाहिये ॥ यह श्लोका अर्थ है ॥२२॥

भाषार्थ—इस श्लोकमें प्रत्येक वस्तुको अनन्त धर्मवाली सिद्ध किया गया है । जैन सिद्धांतके अनुसार यदि पदार्थोंमें अनन्त धर्म स्वीकार न किये जायें तो वस्तुकी सिद्धि नहीं हो सकती अतएव प्रत्येक वस्तु अनन्त धर्मात्मक है क्योंकि वस्तुम अनन्त धर्म माने बिना वस्तुम वस्तुत्व सिद्ध नहीं हो सकता । जो अनन्त धर्मात्मक नहीं होता वह सत् भी नहीं होता । जैसे आकाश । अतएव जीव अजीव धर्म अधर्म आकाश और काल सम्पूर्ण द्रव्योंमें अनन्त धर्म स्वीकार करने चाहिये ।

वस्तुमें अनन्त धर्म होते हैं, इसीकी बात भर्गों द्वारा प्ररूपण करतें हुए भगवान्के निरतिशय वचनातिशयकी स्तुति करते हुए कहते हैं—

अपर्याय वस्तु समस्यमानमद्रव्यमेतच्च विविच्यमानम् ।

आदेशमेदोदितसप्तभङ्गमदीदृशस्त्व बुधरूपवेद्यम् ॥२३॥

समस्यमान लक्षणेणोच्यमान वस्तु अपर्यायम् अविवक्षितपर्यायम् । वसन्ति गुणपर्याया अविवक्षितं वस्तु धर्माधर्माकाशपुद्गलकालजीवलक्षण द्रव्यषट्कम् । अयमभिप्राय । यदैक मेव वस्तु आत्मघटादिक चेतनाचेतन सतामपि पर्यायाणामविवक्षया द्रव्यरूपमेव वस्तु वक्तुं शिष्यते । यदा लक्षणेणाभ्यन्तरीकृतसकलपर्यायनिकाय बलक्षणेनाभिधायमानत्वात् अपर्याय शिष्युपदिश्यते । केवलद्रव्यरूपमेव इत्यर्थः । यथा माय घटोऽयमि यादि पर्यायाणां द्रव्यानन्ति रेकात् । अतएव द्रव्यास्तिकनया- शुद्धसमग्रहादयो द्रव्यमात्रमेवेच्छन्ति पर्यायाणां तदविवक्षभूतत्वात् । पर्याय पर्याय पर्याय इत्यनर्थान्तरम् । अद्रव्यमित्यादि । च पुनरर्थः । स च पूर्वस्माद् विशेषणोत्तरे भिन्नक्रमश्च । विविच्यमान चेति विवेकेन पृथग्रूपतयाच्यमान पुनरेतद् वस्तु अद्रव्यमेव । अविवक्षिता-वसिद्रव्य केवलपर्यायरूपमित्यर्थः ॥

यदा ह्यात्मा ज्ञानदशनादीन् पर्यायानधिकृत्य प्रतिपर्याय विचार्यते तदा पर्याया एव

इल्लोकाथ—सहभावी और क्रमभावी पर्यायोसे यक्त होनपर भी सक्षपम कथन किय जान पर जिसकी पर्याय गौण होती है और विस्तारसे कथन किय जानपर जिसकी पर्यायोकी मुख्यता होती है तथा सकलादेश (प्रमाण) और विकलादेश (चय) के भदसे जिसके सात अंगोंका प्ररूपण किया गया है ऐसी पद्धति द्वारा समस्तन योग्य वस्तुका है भगवन । आपन ही प्रतिपादन किया है ।

व्याख्याथ—जब वस्तुका कथन सक्षेपम किया जाता है तब उसकी पर्याय विवक्षित नहीं होती—वे गौण होती हैं । जिसम गण और पर्याय रहती हैं वह वस्तु धम अवम आकाश पुद्गल काल और जीव इन छह द्रव्यों [देखिये परिशिष्ट (क)] म विभक्त की जाती है । (कोई आचार्य कालको पृथक् द्रव्य नहीं मानते । उनके मतम पाँच ही द्रव्य हैं) अभिप्राय यह है—चेतनात्मक आत्मरूप और अचेतनात्मक घट आदि रूप एक ही वस्तुकी पर्यायोके विद्यमान होन पर भी उन पर्यायोके कथन करनकी च्छा न होनसे—उन्हें गौण कर देनेसे—द्रव्यमात्र रूप वस्तुका कथन करना ही इष्ट होता है । अतएव सक्षपसे प्रतिपादित समस्त पर्यायसमूहके अन्तर्भाव होनेसे अपर्याय शब्दका प्रयोग किया गया है । अपर्याय का अर्थ है केवल द्रव्यरूप । उदाहरणके लिये यह आत्मा है यह घट है—कहने पर आत्मा और घटकी पर्याय विद्यमान होनेपर भी उनका आत्मा और घटसे भिन्न न हानके कारण उनका निरुद्ध नहीं किया जाता क्योंकि वे विवक्षित नहीं हैं । अतएव द्रव्यास्तिक नयरूप शब्द समग्र आदि नयोको अपन विषयरूपसे द्रव्यमात्र ही इष्ट होता है क्योंकि पर्याय द्रव्यसे भिन्न नहीं होती । पर्याय पर्याय पर्याय शब्द पर्यायवाची हैं । जब पर्यायोका द्रव्यसे भिन्नरूपसे कथन किया जाता है तब अवयव द्रव्यकी विवक्षा न होनसे वस्तु केवल पर्याय रूप होती है ।

जिस समय आत्माकी ज्ञान दशन आदि पर्यायोकी मुख्यतासे आत्माका विचार किया जाता है

१. कैवाचिदाचार्याणां भते पञ्चास्तिकाया एव । कालो द्रव्य पृथग् नास्ति । जीवादिवस्त्वपि कदाचित् काल शब्देन उच्यते । तथा चागमः । किमयं भते कालोऽस्ति पवुच्यह गोयमा ! जीवा चेव अजीवा अवसि । अन्ये तु आचार्याः सगिरन्ते । अस्ति धर्मास्तिकायादिद्रव्यपञ्चकमतिरिक्तम् अर्द्धतृतीयद्वीपसमुद्रान्तर्वर्ति षष्ठ कालद्रव्यं यन्निबन्धा एते ह्येव इत्यादयः प्रत्यया शब्दाश्च प्रादुर्भवन्ति । आगमश्च । कहं न भते द्रव्या पण्यसा ? गोयमा ! ह द्रव्या पण्यसा । तं जहा—धम्मत्थिकाये अषम्मत्थिकाए आणासत्थिकाए पुण लत्थिकाए जीवत्थिकाए अट्ठासमवे य । हरिभद्रकृतवज्रसङ्ग्रहिण्यां मलयगिरिटीकायां वा ३२

प्रक्षिप्तमस्ते, न पुनरात्मार्थं किमपि ब्रूयन् । एवं घटोऽपि कुण्डलोऽष्टपृथुष्मोदरपूर्वापरादि-
भगाद्यवयवापेक्षया विविध्यमानः पर्याया एव, न पुनर्घटोऽस्य तदतिरिक्तं वस्तु । अतएव
पर्यायास्तिकनयानुपातिनः पठन्ति—

‘यज्ज्ञा एव हि भासन्ते समिक्विष्टास्तथा ।

तद्वान्मैत्रेय पुनः कश्चिन्निर्भागः संप्रवीयते ॥

इति । तदर्थं ब्रह्मण्यायोभ्यात्मकत्वेऽपि वस्तुनो ब्रह्मनयापण्या पर्यायनयानपण्या च ब्रह्म
रूपता, पर्यायनयार्थण्या ब्रह्मनयानपण्या च पर्यायरूपता उभयनयापण्या च तदुभयरूपता ।
अत एवाह शास्त्रकमुख्य 'अर्पितनपितासिद्ध' इति । एवंविध ब्रह्मण्यायामक वस्तु त्वमेवा
दीदृशस्त्वमेव दर्शितवान् नाय इति काकावधारणावगति ॥

न व याभिधानप्रत्यययोग्यं द्रव्यम् अयाभिधानप्रत्ययविषयाश्च पयाया । तत्कथं
मेकमेव वस्तुभयात्मकम् ? इत्याशङ्क्य विशेषणद्वारेण परिहरति आदेशभेदे यादि । आदेशभेदेन
सकलादेशविकलादेशलक्षणेन आदेशद्वयेन उदिता प्रतिपादिता सप्तसंख्या भङ्गा वचनप्रकारा
यस्मिन् वस्तुनि तत्तथा । ननु यदि भगवता त्रिमुवनबन्धुना निर्विशेषतया सर्वेभ्य एवविभं
वस्तुतत्त्वमुपदर्शितम् तर्हि किमर्थं तीथान्तराया तत्र विप्रतिपद्यन्ते ? इत्याह बुधरूपवैधम्
इति । बुध्यन्ते यथावस्थित वस्तुतत्त्व सारेतरविषयविभागविचारणया इति बुधा । प्रकृष्टा
बुधा बुधरूपा नैसर्गिकाधिगमिका यतरसम्यग्दर्शनविशदीकृतज्ञानशालिनः प्राणिनः । तैरेव

उस समय केवल ज्ञान दर्शन आदि पर्यायोंका ही ज्ञान होता है आत्मा कोई भिन्न पदार्थ दृष्टिगोचर नहीं होता। इसी प्रकार जब हम घटके मोटेपन गालपन पूवभाग अपरभाग आदि अवयवोंको देखते हैं उस समय हम घट द्रव्यका अलं ज्ञान न होकर घटकी पर्यायिका ही ज्ञान होता है। अतएव पर्यायास्तिक नयको माननेवाले कहते हैं—

उस प्रकारसे पारम्परिक धनिक सयोगको प्राप्त अश-अवयव-ही प्रतिभासित होते हैं। अशवान् पदार्थ ही प्रतिभासित होता है कोई निरश ब्रह्म दिखाई ही नहीं देता।

अतएव प्रत्येक वस्तुके द्रव्य पर्याय और उभयरूप होनेपर भी द्रव्यनयकी मुख्यतासे और पर्याय नयकी गौणतासे वस्तुका ज्ञान द्रव्यरूप पर्यायनयकी मुख्यता और द्रव्यनयकी गौणतासे वस्तुका ज्ञान पर्याय रूप तथा द्रव्य और पर्याय दोनोंकी प्रधानतासे वस्तुका ज्ञान उभयरूप होता है। वाचकमुख्य उमास्वातिने कहा भी है— द्रव्य और पर्यायकी मुख्यता और गौणतासे वस्तुकी सिद्धि होती है। वस्तुका यह द्रव्य और पर्यायरूप स्वरूप आपने (जिन भगवान्ने) ही ररूपण किया है दूसर किसीने नहीं। यहाँ अवधारणका ज्ञान काकुसे होता है।

अंका—द्रव्य और पर्याय दोनों भिन्न भिन्न अभिधान और भिन्न भिन्न ज्ञानके विषय होते हैं अतएव एक वस्तुको द्रव्य और पर्याय दोनों रूप नहीं कह सकते। समाधान—इस अंकाका परिहार अद्वैतमेव विशेषणसे किया गया है। हमलोग सकल और विकल आदेशके भेदसे द्रव्य और पर्यायरूप वस्तुको मानते हैं। इसी सकलादेश (प्रमाण) और विकलादेश (नय) के ऊपर सतभंगी नय अवलम्बित है। अंका—यदि तीनों लोकोंके बन्धु जिन भगवान् ने प्रत्येक वस्तुका सामान्य रूपसे सब लोगोंके लिये सतभंगी द्वारा विवेकन किया है, तो अन्ध क्यों लोग सतभंगीके सिद्धांतको क्यों नहीं मानते ? समाधान—सतभंगी नयके सुकन तत्त्वकी निरुपम और अभिन्नमेव सम्पददर्शनसे विशिष्ट उत्कृष्ट विद्वान् हो सकते हैं। केवल अपने

हेतुः शब्दं वेद्यं परिच्छेद्यम् न पुनः स्वस्वशास्त्रतत्त्वाभ्यासपरिष्काराभावितात्तुद्विभिर-
प्यन्तैः, तेषामनादिमिध्यादृशमवासवाकूक्षितमसितया यथावस्थितवस्तुत्त्वानवबोधेन बुद्ध-
पत्वाभावात् । तथा चागम —

सदसदविशेषणाय भवहेतुजहिहिओबलंभाउ ।

गाणफलाभावाउ मिच्छादिहिस्स अण्णाण ॥

अतएव तत्परिगृहीत द्वादशाङ्गमपि मिध्याश्रुतमामनन्ति तेषामुपपत्तिनिरपेक्षं
यदुच्छ्रया वस्तुतत्त्वापलम्भसरम्भात् । सम्यग्दृष्टिपरिगृहीत तु मिध्याश्रुतमपि सम्यक्श्रुततया
परिणमति । सम्यग्दृष्टां सबिदुपदेशानुसारिप्रवृत्तितया मिध्याश्रुतोक्तस्याप्यथस्य यथावस्थित
विधिनिषेधविषयतयोजनयनात् । तथाहि किल वेदे अजैयष्टव्यम् इत्यादिवाक्येषु मिध्यादृशो
ऽजशब्दः पशुवाचकतया याचक्षते सम्यग्दृष्टस्तु जमाप्रायोग्य त्रिषार्षिकं यवव्रीह्यादि पञ्च
वाचकं तिलमसूरादि सप्तवार्षिकं ककुसपपादि धान्यपयायतया पयवसाययन्ति । अतएव च
भगवता श्रीवर्धमानस्वामिना विज्ञानघन एवैतभ्या भूतेभ्य समुत्थाय तान्येवानुविनश्यति न
प्रेत्यसंज्ञास्ति ^१ इत्यादिष्ट च श्रीमदिन्द्रभूत्यादीनां द्रव्यगणधरदेवानां ^२ जावादिनिषेधकतया

अपने शास्त्रोंके अभ्यास करनेसे कुष्ठित बुद्धिवाले पक्ष इस गहन तत्त्वको नहीं समझ सकते क्योंकि इन लोगों
की बुद्धि अनादिकालकी अविद्या बाधनासे दूषित रहती है इसलिये ये लोग पदार्थोंका ठोक ठोक ज्ञान नहीं
कर सकते । आगममें भी कहा है—

सत् और असत्का विवेक न होनेसे कर्मोंके सद्भावसे और ज्ञानके फलका अभाव होनेसे मिध्यादृष्टिके
अज्ञान उत्पन्न होता है ।

अतएव उनके द्वारा ज्ञात द्वादशांग [देखिये परिलिख (क)] शास्त्रोंकी भी मिध्यादृष्टि मिध्याश्रुत
समझता है क्योंकि युक्तिवादसे निरपेक्ष अपनी दृष्टानुसार वस्तुको जाननेकी इच्छा प्रबल होती है । सम्यग्दृष्टि
द्वारा ज्ञात मिध्याश्रुत भी समीचीन अतर्क रूपसे परिणत होता है क्योंकि सम्यग्दृष्टि सबज्ञ भगवान्‌के उपदेश
के अनुसार चलता है इसलिये वह मिध्या आगमोंका भी यथोचित विधि निषेध रूप अर्थ कर उनके द्वारा
ज्ञान प्राप्त करता है । (क) उदाहरणके लिये अजैयष्टव्यम् इस वेदवाक्यमें मिध्यादृष्टि अज
शब्दका अर्थ पशु और सम्यग्दृष्टि उपवन न होने योग्य तीन बरसके पुराने जौ धान आदि पाँच
बरसके पुराने तिल मसूर आदि तथा सात बरसके पुराने कागनी सरसो आदि धान्य अर्थ करत है ।
(ख) अतएव भगवान् श्रीवर्धमानस्वामीने— यह विज्ञानघन आत्मा इन भूतोसे उत्पन्न होकर भूतोमें
तिरोहित हो जाता है उसके परलोक नहीं है (विज्ञानघन एवैतभ्यो भूतेभ्य समुत्थाय तान्येवानुविनश्यति

१ छाया—सदसदविशेषणत भवहेतुयथास्थितोपलम्भात् । ज्ञानफलाभावादिमिध्यादृष्टिरज्ञानम् ॥ विशेषा
वच्यके ११५ ।

२ बृहदारण्यके २-४-१२ ।

३ इन्द्रभूतिरग्निभूतिर्वायुभूति सहोद्भवा । व्यक्त सुधर्मा मण्डितगीयपुत्री सहोदरी ॥ अकस्मितीऽवलम्बाता
मैतार्यपव प्रमासक । इत्येकावशा गणधरा ।

४ विज्ञानमेव धनानन्दादिरूपत्वात् विज्ञानघन स एव एतेभ्योऽप्यसत् परिच्छिद्यमात्रस्वरूपेभ्य पृथिव्यादि
रूपभेदभ्यो भूतेभ्य समुत्थाय उत्पन्न पुनस्तान्येवानुविनश्यति तान्येव भूतानि अभ्युत्थं विनश्यति सत्रैत्रा-
व्यक्तरूपतया संकीर्णो भवतीति भाव । न प्रेत्यसंज्ञास्ति मृत्वा पुनर्जन्म प्रेत्येषुपुण्यसे सत्संज्ञास्ति न पर
लोकसंज्ञास्तीति भाव ।

प्रतिभासमावा अपि तद्वद्वत्प्रकाशकत्वा' व्याख्याताः । तथा स्यात् अपि—

“न मांसभक्षणे दोषो न मद्ये न च मैथुने ।
प्रवृत्तिरेषा भूतानां निवृत्तिस्तु महाफला २ ॥

इति श्लोक पठन्ति । अस्य च यथाश्रुतार्थ-याक्यानेऽसम्बद्धप्रलाप एव । यस्मिन् हि अनुष्ठीय माने दोषो नास्त्येव तस्माज्निवृत्तिः कथमिव महाफला भविष्यति इत्याध्ययनवानादेरपि निवृत्तिप्रसङ्गात् । तस्माद् अन्यद् एवपयमस्य श्लोकस्य । तथाहि । न मांसभक्षणे कृतेऽदोषः अपि तु दोष एव । एवं मद्यमथुनयोरपि । कथं नादोष इत्याह । यतः प्रवृत्तिरेषा भूतानाम् । प्रवृत्तन्त उपपद्यतेऽस्यामीति प्रवृत्तिरुत्पत्तिस्थानम् । भूतानां जीवानाम् तत्तज्जीवससत्तिहेतु रित्यथ ॥

प्रसिद्धं च मांसमद्यमैथुनानां जीवससत्तिमूलकारणत्वमागमे—

न प्रत्यसज्जास्ति) आदि श्रुवाओंका (महाबीर स्वामीके गणघर बननसे पहले) श्रीइन्द्रभूति आदि वैदिक विद्वान जीव आदिका निषध करते थे परन्तु महाबीर भगवान् उक्त वाक्यका ज्ञान पाँच भूतोंके निमित्तसे कथित उत्पन्न होना है और पाँच भूतोंमें परिवर्तन हानसे ज्ञानमें परिवर्तन होता है अतएव ज्ञानकी पूष सजा नहीं रहती यह अर्थ करके जीव आदिकी सिद्धि की है । (ग) स्मार्त लोगोका कहना है—

न मांस खानेमें दोष है न मद्य और मैथुन सेवन करनेमें पाप है क्योंकि यह प्राणियोंका स्वभाव है । हाँ यदि मांस आदिसे निवृत्ति हा सके तो इससे महान् फल होता है (न मांसभक्षणे दोषो न मद्य न च मैथुने । प्रवृत्तिरेषा भूतानां निवृत्तिस्तु महाफला) ।

परन्तु ये वाक्य केवल प्रलाप मात्र हैं । कारण कि यदि मांस आदिके भक्षणमें दोष नहीं है, तो उनसे निवृत्त होना महान् फल नहीं कहा जा सकता । यदि मांस आदिके सेवन करनेपर भी दोष न भावकर उनसे निवृत्त होनको महान् फल माना जाय तो पूजा अध्ययन ज्ञान आदिके अनुष्ठानसे निवृत्त होनेको भी महान् फल कहना चाहिये । अतएव मांसके भक्षण करनेमें पुण्य (अदोष) नहीं है (न मांसभक्षणेऽदोषो) तथा मद्य और मैथुन सेवन करनेमें भी दोष है क्योंकि मांस मद्य और मैथुन जीवोंकी उत्पत्तिके स्थान हैं (प्रवृत्ति—उत्पत्तिस्थान एषा भूतानाम्) । अतएव इनसे निवृत्त होना चाहिये —यह श्लोकका अर्थ करना चाहिये ।

आगममें भी मांस मद्य और मैथुनको जीवोंकी उत्पत्तिके स्थान बताया है—

१ ननुच्छेदाभिधानमेतत् एतेभ्यो भूतेभ्यो समुत्पद्यमानेभ्यो न प्रत्यसज्जास्ति (बृह २-४-१२) इति कथमेतदभिधानम् । नैष दोषः । विशेषविज्ञानविनाशाभिप्रायमेतदभिधानाभिधानं नात्योच्छेदाभिधानं प्रायम् । अत्र वा भगवान्ममूहन् प्रत्यसज्जास्ति इति पयनयुज्य स्वयमेव भुत्स्वर्णान्तरस्य दक्षितत्वात्— न वा अरेऽहं मोहं नवीम्यविनाशी वा अरेऽप्यमात्मानुच्छिस्तिषर्मा मायाससर्गस्त्वस्य भवति इति । एतदुक्तं भवति । कूटस्थमित्य एवायं विज्ञानघन आत्मा नात्योच्छेदप्रसंगोऽस्ति । आत्माभिस्त्वस्य भूतेन्द्रियलक्षणाभिरविद्याकृताभिरसंसर्गो विद्यया भवति । संसर्गभावे च तत्कृतस्य विशेषविज्ञानस्याभावाच्च प्रेत्य सजा स्तीत्युक्तमिति । ब्रह्मसूक्तशंकरभाष्ये १-४-२२ । अत्र हेमचन्द्रकृतविषयवृत्तिकाकापुरुषचरितम् (१ -५-७७ ७८) हरिभट्टीयवृत्तिकाकृतस्य विच्छेदनीया ।

‘आमासु च पक्वमासु च विषयमाणासु मसपेसीसु ।
 आपत्तिअसुबवाओ भणिओ उ णिगोअजीवान् ॥ १ ॥
 मज्जे महुन्मि मसम्मि णवणीयम्मि चउवए ।
 उप्पज्जति अणता तवण्णा तत्थ जत्तुणो ॥ २ ॥
 मेहुणसण्णारुढो णवलक्ख इणेइ सुहुमजीवान् ।
 केवल्लिणा पण्णत्ता सहहिअव्वा सदा काल ॥ ३ ॥’

तथाहि—

‘इत्थीजोणीए सभवति वेइदिया उ जे जीवा ।
 इक्को व दो व तिण्णि व लक्खपुहुत्त उ उक्कोस ॥ ४ ॥
 पुरिसेण सह गयाए तेसि जीवान् होइ उव्वण ।
 वेणुगदिट्ठेण तत्तायसलागणाएण ॥ ५ ॥’
 ससक्काया बोओ द्वीदिया एते । भुक्कओणितसअवास्तु गभजएअवेन्द्रिया इमे ।
 पचिदिया मणुस्सा एगणरमुत्तणारिगभम्मि ।
 उक्कोस णवलक्खा जायति एगवेलाए ॥ ६ ॥
 णवलक्खणं मज्जे जायइ इक्कस्स दोण्ह य समत्ती ।
 सेसा पुण एमेव य विलय ववति तत्थेव ॥ ७ ॥’

कच्चे पक्के और अग्निम पकाये हुए मांसकी प्रत्येक अवस्थाओम अनन्त निगोद जीवोंकी उत्पत्ति होती रहती है ॥ १ ॥

मध मध मास और मक्खनम मध मध मास और मक्खनके रगके अनन्त जीवोंकी उत्पत्ति होती है ॥ २ ॥

केवल्लो भगवानने मयनके सेवन करनम नो लाल जावोका घात बताया ह इसम सदा विद्वास करवा चाहिय ॥ ३ ॥

तथा—

स्त्रियोंकी यानिम दा इन्द्रिय जीव उत्पन्न होत ह । इन जीवोंकी सख्या एक दो तीनसे लगा कर लाखों तक पहुच जाती है ॥ ४ ॥

जिस समय पुरुष स्त्रीके साथ सभोग करता ह उस समय जसे अग्निस तपाई हुई कोहेकी सलाईको बाँसकी तलीम डालनसे नलीम रक्ख हुए तिल भस्म हो जात ह वैसे ही पुरुषके सयोगसे यानिम रहनेवाले सम्पूर्ण जीवोंका नाश हो जाता ह ॥ ५ ॥

अब रज और वीर्यस उत्पन्न होनेवाले गभज पचन्द्रिय जीवोंकी सख्या कहत ह—

पुरुष और स्त्रीके एक धार सयोग करनेवर स्त्रीके गभमें अधिकसे अधिक नौ लाख पंचेन्द्रिय जीव उत्पन्न होत ह ॥ ६ ॥

इन नौ लाख जीवोंम एक या दो जीव जीते हैं बाकी सब जीव मर हो जाते हैं ॥ ७ ॥

१ रत्नशेखरभूटिकृतसम्बोधसप्ततिकाया ६६ ६५ ६३ ।

२ छाया—आमासु च पक्वमासु च विषयमाणासु मसपेसासु । आयन्तिकमपमा १ मणितस्तु निगोदजीवानाम् ॥

मध मधुनि माने नवमोते चतुर्थके । उत्पद्यन्तेअन्ता तद्वणस्तत्र जतव ।

मधुनसंज्ञारुढो नवलक्ष हन्ति सूक्ष्मजीवानाम् । केवल्लिमा प्रज्ञसा अद्यात्तव्या सदाकालम् ॥

स्त्रीयोनी सम्भवन्ति द्वीन्द्रियास्तु ये जीवा । एको वा द्वौ वा त्रयो वा लक्षपञ्चत्वं चोत्कृष्टम् ॥

पुरुषेण सह गताया तैर्वा जीवाना भवन्ति उद्भवणम् । वेणुकदूटान्तेन तत्तायसंज्ञाकाज्ञातम् ॥

पंचेन्द्रिया मनुष्या एकवरमुत्तमारीगभ । उत्कृष्ट नवलक्षा जायन्ते एकवेलायाम् ॥

नवलक्षणां मध्ये जायते एकस्य द्वयोर्वा समाप्ति । शेवा पुनरेवमेव च विलयं ववन्ति तत्रैव ॥

तदेवं जीवोपमवदितुं वा न मांसभक्षणादिकमदृष्टमिति प्रयोगः ॥

अथवा भूतानां पिशाचप्रायाणामेवा प्रवृत्तिः । त एवात्र मांसभक्षणादौ प्रवर्तन्ते न पुन विवेकिन इति भावः । तदेवं मांसभक्षणादेर्दृष्टता स्पष्टीकृत्य यदुपदेष्टव्यं तदाह । 'निवृत्तिस्तु महाफला' । तुरेवकारार्थः । तु स्याद् भेदेऽवधारणे' इति वचनात् । ततश्चैतेभ्यो मांस भक्षणादिभ्यो निवृत्तिरेव महाफला स्वगापवगफलप्रदा । न पुन प्रवृत्तिरपीत्यर्थः । अतएव स्थानातरे पठितम्—

वर्षे वर्षेऽश्वमेधेन यो यजेत शत समाः ।

मांसानि च न खादेद् यस्तयोस्तुल्य भवेत् फलम् ॥ १ ॥

एकरात्रौषितस्यापि या गतिब्रह्मचारिणः ।

न सा ऋतुसहस्रण प्राप्तु शक्या युधिष्ठिर ॥ २ ॥

मद्यपाने तु कृत सूत्रानुवादे तस्य सबधिगहितत्वात् । तानेव प्रकारानर्थान् कथमिष बुधा भासास्तोत्रिका वेदितुमहन्ताति कृत प्रसङ्गन ॥

अथ केऽमा सप्तभक्ता कश्चायमादेशभेद इति ? उच्यते । एकत्र जीवादौ वस्तुनि एकै कसत्त्वादिधर्मविषयप्रश्नबलाद् अविरोधेन प्रयक्षादिबाधापरिहारेण पृथग्भूतयो समुदितयोश्च विधিনিषेधयो पयालोचनया कृत्वा स्याच्छ्रद्धालाञ्छितो वक्ष्यमाणै सप्तभि प्रकारैर्वचन विन्यास सप्तभक्तीति गीयते । तद्यथा । १ स्यादस्त्येव सबमिति विधिकल्पनया प्रथमो भङ्गः ।

इस प्रकार मांस मद्यन आदिके सेवन करनेसे अनन्त जीवोंका नाश होता है अतएव इनका सेवन करना दोषपूर्ण है ।

अथवा मांस भक्षण आदिम भूत पिशाचाकी ही प्रवृत्ति होती है । भूत पिशाच जैसे ही मांस खानेम प्रवृत्त होते ह विवेकी लोग नहीं । अतएव मांस आदिसे निवृत्त होना ही महान् फल ह । तु शब्दका प्रयोग निश्चय अर्थम होता है । इसलिये मांस आदिके त्याग करनेसे स्वर्ग और मोक्षकी प्राप्ति होती है । कहा भी है—

प्रत्येक वर्ष सौ बार यज्ञ करनेवाले और मांस भक्षण न करनेवाले दोनों पुरुषोंको बराबर फल मिलता है ॥ १ ॥

हे युधिष्ठिर ! एक रात ब्रह्मचर्यसे रहनेवाले पुरुषको जो उत्तम गति मिलती है वह गति हजारों यज्ञ करनेसे भी नहीं होती ॥ २ ॥

मद्यपानके विषयमे विशेष कहनेकी आवश्यकता नहीं क्योंकि वह सब जगह लोकमें निन्दनीय है । स प्रकारके अर्थोंको अपनेको पठित समझनेवाले कुवादी लोग नहीं समझ सकते ।

सप्तभगी—जीव आदि पदार्थोंमें अस्तित्व आदि धर्मोंके विषयम प्रश्न उठानेपर विरोधरहित प्रत्यक्ष आदिसे अविरुद्ध अलग अलग अथवा सम्मिश्रित विधि और निषेध धर्मोंके विचारपूर्वक स्यात् शब्दसे यक्त सात प्रकारकी वचनरचनाको सप्तभगी कहते हैं । १ प्रत्येक वस्तु विधि धर्मसे कर्षयित् अस्तित्व रूप ही

२ स्यान्नास्त्येव सर्वमिति निषेधकल्पनया द्वितीयः । ३ स्यादस्त्येव स्यान्नास्त्येवेति क्रमसो
विधিনিषधकल्पनया तृतीयः । ४ स्यादवक्तव्यमेवेति युगपद्विधিনিषेधकल्पनया चतुर्थः । ५
स्यादस्त्येव स्यादवक्तव्यमेवेति विधिकल्पनया युगपद्विधিনিषेधकल्पनया च पञ्चमः । ६ स्यान्ना
स्त्येव स्यादवक्तव्यमेवेति निषेधकल्पनया युगपद्विधিনিषेधकल्पनया च षष्ठः । ७ स्यादस्त्येव
स्यान्नास्त्येव स्यादवक्तव्यमेवेति क्रमता विधিনিषेधकल्पनया युगपद्विधितिषधकल्पनया च
सप्तमः ॥

तत्र स्यात्कथञ्चित् स्वद्रव्यक्षेत्रकालभावरूपेणास्त्येव सव कुम्भादि न पुन परद्रव्यक्षेत्र
कालभावरूपेण । तथाहि—कुम्भो द्रव्यत पाथित्वेनास्ति नाप्यादिरूपत्वेन । क्षेत्रत पाटलिपुत्र
कवेन न कान्यकुब्जादिवेन । कालत शैशिरवेन । न वासन्तिकादिवेन । भावत श्याम
त्वेन न रक्तादित्वेन । अयथेतररूपापत्त्या स्वरूपहानिप्रसङ्ग इति । अवधारण चात्र भङ्गऽ
नभिमतार्थवावृत्त्यमुपात्तम् इतरथानभिहिततुल्यतैवास्य वाक्यस्य प्रसज्यत प्रतिनियतस्वार्था
नभिधानात् । तदुक्तम्—

वाक्येऽवधारण तावदनिष्टाथनिवृत्त्ये ।

कतव्यमयथानुक्तसमत्वात् तस्य कुत्रचित् ॥

तथाप्यस्त्येव कुम्भ इत्येतावन्मात्रोपादानं कुम्भस्य स्तम्भाद्यस्ति वेनापि सवप्रकारणास्ति वप्राप्त

है (स्यादस्ति) २ प्रत्येक वस्तु निषेध धर्मसे कथञ्चित् नास्ति व रूप ही ह (स्यान्नास्ति) ३ प्रत्येक
वस्तु क्रमसे विधि निषध दोनों धर्मोंसे कथञ्चित् अस्ति व और नास्ति व दानो रूप ही है (स्यादस्ति नास्ति)
४ प्रत्येक वस्तु एक साथ विधि निषध धर्मोंसे कथञ्चित् अवक्तव्य ही ह (स्यादवक्तव्य) ५ प्रत्येक वस्तु
विधि तथा एक साथ विधि निषध धर्मोंसे कथञ्चित् नास्ति व और अवक्तव्य रूप ही ह (स्यादस्ति अवक्तव्य)
६ प्रत्येक वस्तु निषध तथा एक साथ विधि निषध धर्मोंसे कथञ्चित् नास्ति व और अवक्तव्य रूप ही ह
(स्यान्नास्ति अवक्तव्य) ७ प्रत्येक वस्तु क्रमसे विधि निषध तथा एक साथ विधि निषध धर्मोंसे कथञ्चित्
अस्ति व नास्ति व और अवक्तव्य रूप ही है (स्यादस्ति नास्ति अवक्तव्य) ।

(१) प्रत्येक वस्तु अपन द्रव्य क्षेत्र काल और भावकी अपेक्षा कथञ्चित् अस्ति व रूप ही ह
और दूसर द्रव्य क्षेत्र काल और भावकी अपेक्षा कथञ्चित् नास्ति व रूप ही ह । जैसे घड़ा द्रव्यकी अपेक्षा
पार्थिव रूपसे विद्यमान ह जल रूपसे नहीं क्षेत्र (स्थान) की अपेक्षा पटना नगरकी अपेक्षा मौजूद ह
कन्नीज आदिकी अपेक्षासे नहीं काल (समय) की अपेक्षा शीत ऋतुकी दृष्टिसे ह वसन्त ऋतु आदिकी
दृष्टिसे नहीं तथा भाव (स्वभाव) की अपेक्षा काले रूपसे मौजूद हैं लाल आदि रूपसे नहीं । यदि पार्थीका
अस्तित्व स्वचतुष्टय (द्रव्य क्षेत्र काल भाव) की अपेक्षाके विना ही स्वीकार किया जाय तो पदार्थोंका
स्वरूप सिद्ध नहीं हो सकता । क्योंकि जब तक वस्तुके एक स्वरूपकी दूसर स्वरूपसे यावृत्त न की जाय
तब तक वस्तुका स्वरूप नहीं बन सकता । इसीलिए यहाँ अनिष्ट पदार्थोंका निराकरण के नेके लिए एव
(अवधारण) का प्रयोग किया ह । यदि एव का प्रयोग न किया जाय तो अनिष्ट वस्तुका प्रसंग
मानना पड़े । कहा भी है—

वाक्यमें अवधारणाथक एव का प्रयोग अनिष्ट अथ निराकरण करनेके लिए करना चाहिए क्योंकि
अवधारणाथक शब्दके प्रयोगके अभावमें वह उक्त वाक्य अनुक्त वाक्यके समान बन जाता ह ।

शंका—वाक्यम अवधारणाथक प्रयोग करने पर भी घट अस्ति व रूप ही ह (अस्त्यव कुम्भ)

प्रतिनिवृत्तस्वरूपावयवपक्षि स्वात् । तत्रापि सत्ये स्याद् इति शब्दः प्रयुज्यते । स्यात् कथंचिद् स्वद्रव्यादिभिरपीत्यर्थः । यत्रापि चासौ न प्रयुज्यते तत्रापि व्यवच्छेदफलैवकारणं बुद्धिसिद्धिः प्रतीयते एव । यदुक्तम्—

‘सोऽप्रयुक्तोऽपि वा तच्छेदः सर्वत्रार्थात्प्रतीयते ।

यथैवकारोऽयोगादिव्यवच्छेदप्रयोजनः ॥

इति प्रथमो भङ्गः ॥

स्यात्कथंचिद् नास्त्येव कुम्भादि स्वद्रव्यादिभिरपि परद्रव्यादिभिरपि वस्तुनोऽसत्त्वा-
निष्ठौ हि प्रतिनियतस्वरूपाभावाद् वस्तुप्रतिनियतिर स्यात् । न चास्ति वैकान्तवादिभिरत्र
नास्तिवमसिद्धमिति धत्तव्यम् कथंचित् तस्य वस्तुनि युक्तिसिद्धत्वात्, साधनवत् । न हि
कचिद् अनित्यत्वादी साध्ये सत्त्वादिसाधनस्यास्तित्व विपक्षे नास्तित्वमन्तरेणोपपन्नम् तस्य
साधनत्वाभावप्रसङ्गात् । तस्माद् वस्तुनोऽस्तिव नास्तिवेनाविनाभूतम् नास्तित्व च तेनेति ।

यह कहनसे प्रयोजन सिद्ध हो जाता है फिर स्यात शब्दकी कोई आवश्यकता नहीं है । समाधान— वट
अस्तित्व रूप ही है यह कहनसे वटके सर्वथा अस्तित्वका ज्ञान होता है । किंतु स्यात् शब्दके लगानेसे
मालम होता है कि वट पररूप स्तम्भ आदिकी अपेक्षासे सबथा अस्तित्व रूप न होकर केवल अपने ही द्रव्य
क्षेत्र काल और भावकी अपेक्षा विद्यमान है पर द्रव्य क्षेत्र काल और भावकी अपेक्षा वह सब नास्ति रूप
ही है । अतएव प्रत्येक वस्तु स्व चतुष्टयकी अपेक्षा ही कथंचित् अस्तित्व रूप है पर चतुष्टयकी अपेक्षा नहीं इसी
भावको स्पष्ट करने के लिए स्यात (कथंचित्) शब्दका प्रयोग किया गया है । प्रत्येक वाक्यमें स्यात्
अथवा कथंचित् शब्दके न रहनपर भी बुद्धिमान लोग उसका अभिप्राय जान लेते हैं । कहा भी है—

जिस प्रकार अबोगव्यवच्छेदक एव शब्दके प्रयोग किये बिना बुद्धिमान प्रकरणसे अर्थ समझ
लेते हैं उसी तरह स्यात शब्दके प्रयोगके बिना भी बुद्धिमान अभिप्राय जान लेते हैं ।

यह प्रथम भग है ।

(२) वट आदि प्रत्येक वस्तु कथंचित् नास्ति रूप ही है । यदि पदार्थकी स्व चतुष्टयकी तरह पर
चतुष्टयसे भी अस्तित्व रूप माना जाय तो पदार्थका कोई भी निश्चित स्वरूप सिद्ध नहीं हो सकता अतएव
एक वस्तुके दूसरे रूप हो जानसे वस्तुका कोई निश्चित स्वरूप नहीं कहा जा सकेगा । वस्तु अस्तित्व रूप होती
है नास्तित्व रूप कदापि नहीं—यह एकान्तिक कथन करनेवालोंके मतमें वस्तुके नास्तित्व धर्मकी सिद्धि नहीं
हो सकती । क्योंकि जिस प्रकार साधन (हेतु) के पक्ष और सपक्षमें अस्तित्व और विपक्षमें नास्तित्व होनेसे
उसमें अस्तित्व और नास्तित्व धर्मोंका (युगपद) सम्भाव होता है उसी प्रकार वस्तुमें कथंचित् नास्तित्व
युक्तिसे सिद्ध होता है । कथंचित् (शब्द आदिमें) अनित्यत्व आदिको सिद्ध करनेके लिये सत्त्व आदि साधनके
पक्ष और सपक्षमें अस्तित्व और विपक्षमें नास्तित्व सिद्ध किये बिना (जहाँ अनित्य नहीं वहाँ सत्त्व नहीं) सिद्धि
नहीं की जा सकती । क्योंकि सत्त्व आदि साधनका विपक्षमें नास्तित्व न हो तो उसके साधनत्वके अभाव होने
का प्रसंग उपस्थित हो आयेगा । अतएव वस्तुका अस्तित्व धर्म उसके नास्तित्व धर्मके साथ अविनाभावसे सम्बद्ध
है—पर चतुष्टयरूपकी अपेक्षासे वस्तुके नास्तित्व धर्म होनेपर स्व चतुष्टयकी अपेक्षा उसके अस्तित्व धर्मकी
सिद्धि नहीं हो सकती । जिस प्रकार वस्तुका अस्तित्व धर्म नास्तित्व धर्मके साथ अविनाभूत है उसी प्रकार
उसका नास्तित्व धर्म अस्तित्व धर्मके साथ अविनाभूत है । अस्तित्वधर्म और नास्तित्व धर्मका प्रधानोपसर्जन
भाव विवक्षाके कारण होता है । (जब अस्तित्व धर्मको ही कहनेकी वृत्ति की इच्छा होती है तब अस्तित्व
धर्मकी प्रधानता और नास्तित्व धर्मकी गौणता तथा जब नास्तित्व धर्मको ही कहनेकी इच्छा होती है तब

विषयज्ञानाद्यर्थो प्रधानोपसर्जनमायः । एवमुत्तरमङ्गेष्वपि ज्ञेयम् “अवितानपितसिद्धे”
इति वाचकवचनात् । इति द्वितीयः ॥

तृतीय स्पष्ट एव । द्वाभ्यामस्तित्वनास्तित्वधर्माभ्यां युगपत्प्रधानतयार्पिताभ्याम् एकस्य
वस्तुनोऽभिधित्वायां तादृशस्य शब्दस्यासम्भवाद् अवक्तव्यं जीवादिवस्तु । तथाहि—सद
सत्त्वगुणद्वय युगपद् एकत्र सदित्यनेन वक्तुमशक्यम्, तस्यासत्त्वप्रतिपादनासमर्थत्वात् । तथा
ऽसदित्यनेनापि तस्य सत्त्वप्रत्यायनसामर्थ्याभावात् । न च पुष्पदन्तादिवत् साङ्केतिकमेक
पक्षं तद्वक्तुं समर्थम्, तस्यापि क्रमेणावश्यप्रत्यायने सामर्थ्योपपत्तः, शृष्टान्तो सकेतित
सङ्कलनवत् । अतएव द्वन्द्वकमधारवृत्त्योर्वाक्यस्य च न तद्वाचकत्वम् । इति सकलवाचक-
रहितत्वाद् अवक्तव्यं वस्तु युगपत्सत्त्वासत्त्वाभ्यां प्रधानभावापिताभ्यामाक्रान्त व्यवतिष्ठते ।
न च सबन्धाऽवक्तव्यम् अवक्तव्यशब्देनाप्यनभिधेयत्वप्रसङ्गात् । इति चतुर्थः । शेषाश्चतस्रः
सुगन्धाभिप्रायाः ॥

न च वाच्यमेकत्र वस्तुनि विधीयमाननिषिध्यमानानन्तधर्माभ्युपगमेनान्तर्भावः

नास्तित्व धमकी प्रधानता और अस्तित्व धमकी गौणता होती है । प्रथम भगमे अस्तित्व धमकी प्रधानता
और नास्तित्व धमकी गौणता तथा द्वितीय भगमे नास्तित्व धमकी प्रधानता और अस्तित्व धमकी गौणता
होती है । जो धम गौण होता है उसका अभाव नहीं होता ।) इस प्रकार उत्तरमगोम भी समझना चाहिये ।
उभास्वाति वाचकने कहा भी है— प्रधान और गौणको अपेक्षासे पदार्थोंकी विवचना होती है । यह
दूसरा भंग है ।

(३-७) तीसरा भग स्पष्ट है । जब हम क्रमसे वस्तुको स्वरूपकी अपेक्षा अस्ति और पररूपकी अपेक्षासे
नास्ति कहते हैं उस समय वस्तुका अस्तित्वनास्तिरूपसे ज्ञान होता है । यह स्यादस्तित्वनास्ति नामका तीसरा भग
है । (४) हम वस्तुके अस्ति और नास्ति धमको एक साथ नहीं कह सकते । जिस समय जीवको सत् कहते हैं
उस समय असत् और जिस समय असत् कहते हैं उस समय सत् नहीं कह सकते । क्योंकि अस्ति और नास्ति
दोनों परस्पर विरुद्ध हैं । शका—जिस प्रकार चन्द्र और सूर्य दोनों वस्तुओंका ज्ञान पण्यदत्त शब्दसे ही
जाता है उसी तरह अस्ति और नास्ति दोनोंका एक साथ ज्ञान किसी एक साकेतिक शब्दसे मानना चाहिये ।
समाधान—पहले तो कोई ऐसा शब्द नहीं जिससे अस्ति और नास्ति दोनों धर्मोंका एक साथ ज्ञान
किया जा सके । यदि दोनों धर्मोंको कहनवाला कोई एक शब्द मान भी लिया जाय तो अस्तित्व और
नास्तित्व दोनों धर्मोंका क्रमसे ही ज्ञान हो सकता है । व्याकरणम सत् शब्दसे सत् और शान दोनोंका क्रम
पूर्वक ज्ञान होता है एक साथ नहीं । अतएव द्वन्द्व कमधारय अथवा किसी एक वाक्यसे सत्त्व और असत्त्व
दोनों धर्मोंका एक साथ ज्ञान नहीं हो सकता । परस्पर विरुद्ध अस्तित्व और नास्तित्व दोनोंका ज्ञान
किसी एक शब्दसे नहीं होता अतएव प्रत्येक वस्तु एक साथ अस्ति और नास्ति भावकी प्रधानता होनेसे
कथञ्चित् अवक्तव्य है । यदि हम पदार्थको सबन्धा अवक्तव्य मानें तो हम पदार्थको अवक्तव्य शब्दसे भी नहीं
कह सकते अतएव प्रत्येक पदार्थको कथञ्चित् अवक्तव्य ही मानना चाहिये । यह स्यादवक्तव्य नामका चौथा
भग है । [(५) जब हम वस्तुको स्वरूपकी अपेक्षा सत् कह कर उसकी एक साथ अस्ति-नास्ति रूप अवक्तव्य
रूपसे विवेचना करना चाहते हैं उस समय वस्तु स्यादस्ति अवक्तव्य नामसे कही जाती है । (६) जब हम
वस्तुकी नास्तित्व धमकी विवेक्षासे एक साथ अस्ति-नास्ति रूप अवक्तव्य रूपसे विवचना करना चाहते हैं
उस समय वस्तु स्यानास्ति अवक्तव्य कही जाती है । (७) प्रत्येक वस्तु क्रमसे स्व और पर रूपकी अपेक्षा
अस्ति-नास्ति होनेपर भी एक साथ अस्ति-नास्ति रूप अवक्तव्य होनेके कारण स्यादस्तित्वनास्ति अवक्तव्य
रूप है ।]

शंका—एक वस्तुमें जिनका विधान और निषेध किया जाता है ऐसे अनन्त धर्मोंका अस्तित्व स्वीकार

सामान्यविशेषप्रकारावेष्टया प्रतिपर्यायं वस्तुनि अनन्तानामपि सप्तमङ्गीनामेव समवात् । यथा हि सदसस्वाभ्याम् एव सामान्यविशेषाभ्यामपि सप्तमङ्ग्येव स्वात् । तथा हि । स्यात्सामान्यम् स्याद् विशेष स्यादुभयम्, स्यादवक्तव्यम्, स्यात्सामान्यावक्तव्यम्, स्याद् विशेषावक्तव्यम् स्यात्सामान्यविशेषावक्तव्यमिति । न चात्र विधिनिषेधप्रकारौ न स्त इति वाच्यम् सामान्यस्य विधिरूपत्वाद् विशेषस्य च व्यावृत्तिरूपतया निषेधात्मकत्वात् । अथवा प्रतिपक्षशब्दत्वाद् यदा सामान्यस्य प्राधान्यं तदा तस्य विधिरूपता विशेषस्य च निषेधरूपता । यदा विशेषस्य पुरस्कारस्तदा तस्य विधिरूपता इतरस्य च निषेधरूपता । एवं सवन्न योज्यम् । अतः सुष्ठुक्तं अनन्ता अपि सप्तमङ्ग्य एव सप्तमैयुरिति, प्रतिपर्यायं प्रतिपाद्यपयनुयोगानां सप्तानामेव समवात् तेषामपि सप्तव सप्तविधत्वजिज्ञासा नियमान् तस्या अपि सप्तविधत्व सप्तमैव तत्संवेदसमुत्पादात् तस्यापि सप्तविधत्वनिबन्धः स्वगोचरवस्तुभिराणां सप्तविधत्वस्यैवोपपत्तिरिति ॥

इयं च सप्तमङ्गी प्रतिभङ्गं सकलादेशस्वभावा विकलादेशस्वभावा च । तत्र सकलादेशः प्रमाणवाक्यम् । तल्लक्षणं चेद्—प्रमाणप्रतिपक्षानन्तधर्मात्मकवस्तुनः कालादिभिरभेदवृत्तिः प्राध्यायाद् अभेदोपचाराद् वा योगपक्षेन प्रतिपादकं वचः सकलादेशः । अस्याथ—कालादिभिरप्राभि कृत्वा यदभेदवृत्तधर्मधर्मिणारपृथग्भावस्य प्राधान्यं तस्मात् कालादिभिर्मिज्ञात्म

विय जानते अनंत भगोंके समहका प्रसंग उपस्थित हो जायेगा तो फिर वस्तुमें केवल सात ही भगोंकी कल्पना आप क्यों करते हैं ? समाधान—प्रत्येक वस्तुमें अनंत धर्म होनेके कारण वस्तुमें अनेक भग होते हैं परंतु ये अनंत भग विधि और निषेधकी अपेक्षासे सात ही हो सकते हैं । अतएव जिस प्रकार सत्त्व धर्म (अस्तित्व धर्म) और असत्त्व धर्म (नास्तित्व धर्म) से एक ही सप्तभगी (सात भगोंका एक समूह) होती है उसी तरह सामान्य धर्म और विशेष धर्मकी अपेक्षासे भी एक ही सप्तभगी बनती है । तथाहि—सामान्य और विशेष से स्यात् सामान्य स्यात् विशेष स्यात् उभय स्यात् अवक्तव्य स्यात् सामान्यावक्तव्य स्यात् विशेषावक्तव्य और स्यात् सामान्य विशेष अवक्तव्य ये सात भग होते हैं । शंका—आपने ऊपर विधि और निषेध धर्मोंके विचार पक्क स्यात् सातसे यत् सात प्रकारकी वचनरचनाको सप्तभगी कहा था । यह विधि और निषेध धर्मोंकी कल्पना सामान्य विशेषकी सप्तभगीमें कैसे बन सकती है ? समाधान—सामान्य विशेषकी सप्तभगी में भी विधि और निषेध धर्मोंकी कल्पना की जा सकती है । क्योंकि सामान्य विधि रूप है और विशेष व्यवच्छेदक होनेसे निषेध रूप है । अथवा सामान्य और विशेष दोनों परस्पर विरुद्ध हैं अतएव जब सामान्य की प्रधानता होती है उस समय सामान्यके विधि रूप होनेसे विशेष निषेध रूप कहा जाता है और जब विशेषकी प्रधानता होती है उस समय विशेषके विधिरूप होनेसे सामान्य निषेध रूप कहा जाता है । इस प्रकार सवन्न योजना करनी चाहिये । अतः ठीक ही कहा है कि अनंत भगोंमें भी सात भगोंकी ही कल्पना सिद्ध है । प्रत्येक पर्यायकी अपेक्षा प्रतिपाद्य सबधों सात प्रकारके ही प्रस्तुत किये जा सकते हैं अतएव सात ही भग होते हैं । प्रत्येक पर्यायकी अपेक्षा सात प्रकारकी ही जिज्ञासा उत्पन्न होती है इसलिये सात प्रकार के ही प्रश्न होते हैं । संवेदके सात ही प्रकार हो सकते हैं इसलिये सात ही प्रकारकी जिज्ञासा हो सकती है । तथा प्रत्येक वस्तुके सात ही धर्मोंका होना संभव है अतएव संवेद भी सात प्रकारके ही होते हैं ।

यह सप्तभगी प्रत्येक भगमें सकल और विकल आवेष्ट रूप होती है । प्रमाणवाक्यकी सकल आवेष्ट कहते हैं । प्रमाणसे जबी हुई अनंत धर्म स्वभाववाली वस्तुको काल आत्मरूप धर्म संबंध प्रकार गुणितेष्ट संसर्ग और संबन्ध अपेक्षासे संवेद वृत्तिभी अथवा अभेदोपचाराधी प्रधानतासे सम्पूर्ण धर्मोंकी एक साथ प्रतिपाद्य करनवाले वाक्यको सकलादेश कहते हैं । अथवा वस्तुमें अनंत धर्म मौजूद है । इस धर्मोंका एक साथ और क्रम-क्रमसे सबको सम-प्रतिपाद्य किया जाता है । जिस समय वस्तुमें क्रम आधिक्य अपेक्षा

नामवि धर्मधर्मिणामभेदाभ्यारोपाद् वा समकालमभिधायक वाक्यं सकलादेशः । तद्विपरीतस्तु विकलादेशः नयवाक्यमित्यर्थः । अयमाशयः—यौगपयनाशेषधर्मात्मक वस्तु कालादिभिरभेदप्राधान्यवृत्त्याऽभेदोपचारेण वा प्रतिपादयति सकलादेशः तस्य प्रमाणाधीनत्वात् । विकलादेशस्तु क्रमेण भेदोपचाराद् भेदप्राधान्याद्वा तदभिधत्त, तस्य नयात्मकत्वात् ॥

क पुन क्रम कि च यौगपद्यम् । यदास्तित्वादिधर्माणां कालादिभिर्भदविवक्षा, तदैकशब्दस्थानेकाद्यप्रत्यायने शक्त्यभावात् क्रमः । यदा तु तेषामेव धर्माणां कालादिभिरभेदेन वृत्तमात्मरूपमुच्यते तदैवेनापि शब्देनैकधमप्रत्यायनमुखेन तदा मकतामापन्नस्यानेकाशेषधमरूपस्य वस्तुन प्रतिपादनसम्भवाद् यौगपद्यम् ॥

के पुन कालादयः । कालः आत्मरूपम् अथः सम्बन्ध उपकार गुणिदेशः समग्रः शब्दः । १ तत्र स्याद् जीवादिवस्तु अस्त्येव इत्यत्र यत्कालमस्ति तत्काला शेषान तधमा वस्तु ये कवति तेषां कालनाभेदवृत्तिः । २ यदेव चास्ति वस्य तद्गुणत्वमात्मरूपं तदेव आनान्त गुणानामपीति आत्मरूपेणाभेदवृत्तिः । ३ य एव चाधारोऽर्थो द्रव्याख्योऽस्ति वस्य स एवाय पर्यायानामिचर्थेनाभेदवृत्तिः । ४ य एव चाविष्वग्भावः कथञ्चित्तादात्म्यलक्षणः सम्बन्धोऽ

अभिन्न रूपसे रहतवाले सम्पूर्ण धम और धर्मियोम अभेद भावकी प्रधानता रख कर अथवा काल आदिसे भिन्न धम और धर्मोंम अभेदका उपचार मानकर सम्पूर्ण धम और धर्मियोका एक साथ कथन किया जाता है उस समय सकलादेश हाता ह । सकलादेशसे काल आदिकी अभेद दृष्टि अथवा अभेदोपचारकी अपेक्षा वस्तुके सम्पूर्ण धर्मोंका एक साथ ज्ञान होता ह । जैसे अनक गुणोके समुदायको द्रव्य कहते ह इसलिय गुणोंको छोड़ कर द्रव्य कोई भिन्न पदार्थ नहीं है अतएव द्रव्यका निरूपण गुणवाचक शब्दके बिना नहीं हो सकता । अतएव अस्तित्व आदि अनक गुणोके समुदाय रूप एक जीवका निरश रूप समस्तपनेसे अभेदवृत्ति (द्रव्याधिक नयकी अपेक्षा सम्पूर्ण धम अभिन्न ह) और अभेदोपचार (पर्यायाधिक नयसे समस्त धर्मोंके परस्पर भिन्न होनेपर भी उनम एकताका आरोप ह) से एक गुणके द्वारा प्रतिपादन होता है । इसलिय एक गुणक द्वारा अभिन्न स्वरूपके प्रतिपादन करनको सकलादेश कहते ह । यह सकलादेश प्रमाणके आधीन हाता ह । जिस समय काल आदिसे अस्तित्व आदि धर्मोंका भेदप्राधान्य अथवा भेदोपचार होता ह उस समय एक शब्दसे अनेक धर्मोंका प्रतिपादन नहीं किया जा सकता इसलिय पदार्थोंका निरूपण क्रमसे होता ह । इसे विकलादेश अथवा नय वाक्य कहते ह । विकलादेशम भेदवृत्ति अथवा भेदोपचारकी प्रधानता रहती ह । विकलादेश नयके आधीन होता ह ।

जिस समय अस्तित्व आदि धर्मोंका काल आदिसे भेद सिद्ध करना होता है उस समय एक शब्दसे अनक धर्मोंका ज्ञान नहीं हो सकता अतएव सम्पूर्ण धर्मोंका एक एक करके ही कथन किया जा सकता है इसे क्रम कहते ह । इसी क्रमसे विकलादेशसे ज्ञान होता ह । तथा जिस समय वस्तुके अनेक धर्मोंका काल आदिसे अभेद सिद्ध करना होता है उस समय एक शब्दसे यद्यपि वस्तुके एक धमका ज्ञान होता ह परन्तु एक शब्दसे ज्ञात इस एक धमके द्वारा ही पदार्थोंके अनेक धर्मोंका ज्ञान होता है । इसे वस्तुओंका एक साथ (युगपत्) ज्ञान होना कहते हैं यह ज्ञान सकलादेशसे होता है ।

(१) काल—जीव आदि पदार्थ कथचित् अस्तित्व रूप ही है यह कहनेपर जिस समय जीवमे अस्तित्व आदि धम मौजूब रहत हैं उस समय जीवम और भी अनन्त धर्म पाये जाते हैं अतएव कालकी अपेक्षा अस्तित्व आदि धम एक हैं । (२) आत्मरूप (स्वभाव)—जिस प्रकार जीवका अस्तित्व स्वभाव है, उसी प्रकार और धर्म भी जीवके स्वभाव हैं । इसलिय स्वभावकी अपेक्षा अस्तित्व आदि अभिन्न हैं । (३) अर्थ (आधार)—जिस प्रकार द्रव्य अस्तित्वका आधार है वैसे ही और धम भी द्रव्यके आधार हैं । अतएव आधारकी अपेक्षा अस्तित्व आदि धर्म अभिन्न हैं । (४) सम्बन्ध—जिस प्रकार कथचित्

अस्तित्वस्य स एव शेषविशेषाणामिति सम्बन्धेनाभेदवृत्तिः । ५ य एव चोपकारोऽस्तित्वेन स्वानुरक्तत्वरूपं स एव शेषैरपि गुणैरित्युपकारेणाभेदवृत्तिः । ६ य एव गुणितः सम्बन्धी देशः क्षेत्रलक्षणोऽस्तित्वस्य स एवान्यगुणानामिति गुणिवेशेनाभेदवृत्तिः । ७ य एव चैकवस्त्वात्मनास्तित्वस्य ससगः स एव शेषधर्माणामिति ससर्गेणाभेदवृत्तिः । अविच्छन्नभावेऽभेदः प्रधानम् भेदो गौणः ससर्गे तु भेदः प्रधानम् अभेदो गौणः इति विशेषः । ८ य एव चास्तीति शब्दोऽस्तित्वधर्मात्मकस्य वस्तुनो वाचकः स एव शेषानन्तधर्मात्मकस्यापीति शब्देनाभेदवृत्तिः पर्यायार्थिकनवगुणभावे द्रव्याधिकनवप्राधान्याद् उपपद्यते ॥

तादात्म्य सम्बन्ध अस्तित्वम् रहता है उसी तरह उक्त सम्बन्ध अन्य धर्मों में भी रहता है इसलिये सम्बन्धकी अपेक्षा अस्तित्व आदि धर्म अभिन्न हैं (५) उपकार—जो उपकार अस्तित्वके द्वारा अपने स्वरूपम् अनुराग उत्पन्न करता है वही उपकार अन्य धर्मोंके द्वारा भी अनुराग पैदा करता है अतएव उपकारकी अपेक्षा अस्तित्व आदि धर्मोंमें अभेद है । (६) गुणिवेश (द्रव्यका आधार)—जो वस्तु द्रव्यसे सम्बन्ध रखनेवाले अस्तित्वका है वही वस्तु अन्य धर्मोंका है अतएव अस्तित्व आदि धर्मोंमें अभेद भाव है । (७) ससग—एक वस्तुकी अपेक्षासे जो संलग्न अस्तित्वका है वही ससग अन्य धर्मोंका भी है इसलिये ससगकी अपेक्षा अस्तित्व आदि धर्मोंमें अभेद है । सम्बन्धम् अभेदका प्रधानता और भेदकी गौणता तथा ससगम् भेदकी प्रधानता और अभेदकी गौणता होती है । (८) शब्द—जिस अस्ति शब्दसे अस्तित्व धर्मका ज्ञान होता है उसी अस्ति शब्दसे अन्य धर्म भी जान जाते हैं अतएव शब्दकी अपेक्षा अस्तित्व आदि धर्म परस्पर अभिन्न हैं । जिस समय पर्यायार्थिक नयकी गौणता और द्रव्याधिक नयकी प्रधानता होती है उस समय पदार्थोंके धर्मोंमें अभेद भावका ज्ञान होनेसे अभेदवृत्ति होती है ।

[स्पष्टीकरण (१) काल—जीव आदि पदार्थ कश्चित् अस्तित्व ही हैं—इस उदाहरणमें जीव आदि रूप पदार्थम् जितने काल तक अस्तित्व गुण विद्यमान रहता है उतने काल तक और भी अनन्त धर्म पाये जाते हैं । इस प्रकार जीव आदि एक पदार्थम् अस्तित्व एव अन्य धर्मोंकी स्थिति कालकी दृष्टिसे अभेद रूप है । इसी तरह घटका उदाहरण लिया जा सकता है । जितने काल तक घटम् अस्तित्व धर्म रहता है उतने काल तक घटके अन्य धर्म भी विद्यमान रहते हैं । जिस कालम् घटका अस्तित्व नष्ट हो जाता है उस कालमें घटके अन्य धर्मोंका भी अभाव हो जाता है । इससे स्पष्ट है कि पदार्थके अस्तित्व धर्मके साथ उसके अन्य धर्मोंका अविनाभाव—तादात्म्य-अभेद-सिद्ध हो जाता है । जीव द्रव्यमें रहनेवाला अस्तित्व गुण अनादिनिधन है इसलिये उसका ज्ञान सामान्यरूप धर्म भी अनादि निधन होता है क्योंकि जीवके अस्तित्वसे ज्ञानगुण कालकी दृष्टिसे अभिन्न है । अतएव पदार्थके अस्तित्व धर्मका जितना काल होता है उतना ही काल उसके अन्य धर्मोंका उस पदार्थमें अस्तित्व रहना होता है । इसलिये पदार्थके अस्तित्व धर्म और उसके शेष धर्मोंमें कालकी दृष्टिसे अभेद है । (२) आत्मरूप—जिस प्रकार अस्तित्व गुणका पदार्थका स्वभाव है उसी प्रकार अन्य अनन्त गुण भी पदार्थके स्वभाव हैं । इस प्रकार एक पदार्थमें पदार्थके गुण होना रूप स्वभावसे पदार्थका अस्तित्व धर्म एव शेष अनन्त धर्म भी रहते हैं । अतएव एक पदार्थम् अस्तित्व आदि सभी धर्मोंकी स्वस्वरूप (आत्मस्वरूप) की दृष्टिसे अभेदवृत्ति रहती है । जिस प्रकार अस्तित्व गुणका जीव पदार्थका गुण होना स्वस्वरूप है उसी प्रकार अन्य ज्ञान आदि रूप अनन्त गुणोंका जीव पदार्थका गुण होना भी स्वस्वरूप है । अतः जीवरूप एक पदार्थमें अस्तित्व और अन्य शेष अनन्त धर्मोंकी आत्मस्वरूपकी दृष्टिसे अभेद वृत्ति है । (३) अर्थ—जो पदार्थ अस्तित्व गुणका आधार होता है वही अन्य अक्रमवासी धर्मों-गुणोंका आधार होता है । इस प्रकार एक द्रव्यका अस्तित्व धर्म और उसके अन्य अक्रम धर्मों धर्म एक ही पदार्थ आधार

होता है, तब धर्मकी दृष्टिसे उन गुणोंमें अभेद होता है। जिस प्रकार अस्तित्व गुणका जीव पदार्थ आश्रय होता है, उसी प्रकार अन्य शेष अनन्त धर्मोंका भी जीवद्रव्य आश्रय होता है। अतः अस्तित्व धर्म और अन्य शेष ज्ञान आदिरूप अनन्त धर्मका एक जीव पदार्थके आश्रित होनेसे धर्मकी दृष्टिसे उन धर्मोंमें अभेद है। (५) सम्बन्ध—जिस प्रकार अस्तित्व धर्मका पदार्थके साथ कथञ्चित् तादात्म्यरूप सम्बन्ध होता है वैसे ही कथञ्चित् तादात्म्य सम्बन्ध अन्य समस्त धर्मोंका उस पदार्थके साथ रहता है। इस प्रकार पदार्थके अस्तित्व धर्मका और उसके अन्य शेष धर्मोंका उसी पदार्थके साथ कथञ्चित् तादात्म्य सम्बन्ध अर्थात् अभेद होनेसे इन सभी धर्मोंमें सम्बन्धकी दृष्टिसे अभेद होता है। इस प्रकार अस्तित्व धर्मका जीव पदार्थके साथ कथञ्चित् तादात्म्य सम्बन्ध होनेसे अस्तित्व धर्म तथा अन्य शेष ज्ञान आदि रूप अनन्त धर्मोंमें सम्बन्धकी दृष्टिसे अभेद होता है। (५) उपकार—पदार्थका अस्तित्व गुणके द्वारा स्वस्वरूपसे युक्त किया जाना पदार्थका अस्तित्व गुणकृत उपकार होता है। इसी प्रकार उस पदार्थके शेष अन्य गुणोंके द्वारा स्वस्वरूपसे युक्त किया जाना उसी पदार्थका शेष गुणकृत उपकार होता है। पदार्थके अस्तित्व गुणकृत तथा उस पदार्थके आश्रित अन्य शेष गुणों द्वारा किन्हीं जानबाले उपकारके एक होनेसे अस्तित्व गुण तथा उसके अन्य शेष गुणोंमें उपकारकी दृष्टिसे अभेद है। आश्रयप्रवर श्रीविद्यानन्दने उपकार शब्दका अर्थ स्वानुरक्त वकरण किया है—अर्थात् अपनी विशेषताकी पदार्थमें निर्माण करना। उदाहरणार्थ नीलवर्ण पुद्गलका गुण है वह गुण पुद्गलमें अपन वैशिष्ट्यका निर्माण करता है। पदार्थमें अस्तित्व गुण अपन वैशिष्ट्यको निर्माण करता है। यदि अस्तित्व गुणका वैशिष्ट्य पदार्थमें न हो तो पदार्थका अभाव हो जायगा। इस वैशिष्ट्यको पदार्थमें निर्माण करना ही पदार्थका गुणकृत उपकार है। जिस प्रकार अस्तित्वगुण पुद्गल पदार्थमें अपन वैशिष्ट्यको निर्माण कर पदार्थका उपकार करता है—उसे स्वानुरक्त करता है उसी प्रकार नीलवर्ण आदि रूप अन्य गुण भी पुद्गल पदार्थमें अपने वैशिष्ट्यको निर्माण कर उसी पदार्थका उपकार करता है—उसे स्वानुरक्त करता है। अतः अस्तित्व धर्म और अन्य शेष नीलवर्ण आदि धर्म पुद्गल पदार्थमें अपन वैशिष्ट्यके निर्माणकर्ता होनेके कारण उपकारकी दृष्टिसे अभिन्न हैं। (६) गुणिवेश—जो अस्तित्व धर्मका गुणिवेश होता है वही अन्य धर्मोंका भी होता है। इस प्रकार गुणिवेशकी दृष्टिसे अस्तित्व धर्म तथा अन्य शेष धर्मोंमें अभेद है। गणी अर्थात् गुणवान् धर्मोंके जितने प्रदेशोंमें अस्तित्व धर्म होता है उतने ही प्रदेशोंमें अन्य शेष धर्मोंका होना ही अस्तित्व धर्म तथा अन्य शेष धर्मोंमें गुणिवेशकी दृष्टिसे अभेद सिद्ध करता है। पदार्थके सभी प्रदेशोंमें अस्तित्व धर्म गुण होता है। इस अस्तित्व गुणके समान पदार्थके सभी प्रदेशोंमें उसके अन्य शेष गुण भी होते हैं। अस्तित्व गुण धर्मके कुछ प्रदेशोंमें ही और कुछमें न हो—ऐसा कभी नहीं होता। यह गुण जीवके सभी प्रदेशोंमें पाया जाता है। जिस प्रकार अस्तित्व गुण जीवके सभी प्रदेशोंमें होता है उसी प्रकार जीवके शेष अन्य ज्ञान आदि धर्म गुण भी होते हैं। अतः जीवका अस्तित्व गुण और उसके शेष ज्ञान आदि गुणोंमें गुणिवेशकी दृष्टिसे अभेद है। (७) संसर्ग—एक पदार्थके रूपसे अस्तित्व धर्मका पदार्थके साथ जो संसर्ग होता है वही एक वस्तुके स्वभावरूपसे उसी पदार्थके अन्य शेष धर्मोंका उसी पदार्थके साथ संसर्ग होता है। इस प्रकार एक पदार्थके साथ एक वस्तुके स्वभावके रूपसे अस्तित्व धर्मका संसर्ग होनेसे तथा उसी पदार्थके अन्य शेष धर्मोंका एक वस्तुके स्वभावरूपसे उसी पदार्थके साथ संसर्ग होनेसे उस पदार्थका अस्तित्व धर्म और उसी पदार्थके अन्य शेष धर्मोंमें संसर्गकी दृष्टिसे अभेद होता है। संसर्ग दो भिन्न पदार्थोंमें होता है। लोकव्यवहारमें पर्यायाधिक न्यूनकी दृष्टिसे गुण गुणोंमें भेद संसर्गकर व्यवहार किया जाता है। गुण और गणोंमें द्रव्याधिकन्यूनकी दृष्टिसे भेदका अभाव होता है—अर्थात् अभेद होता है फिर भी यह अन्तिकी उज्जता है—यहाँ अग्नि और उज्जतामें वस्तुतः अभेद होने पर भी उनमें भेद संसर्गकर व्यवहार किया जाता है। इस व्यवहारसे उनके भेदका संस्कार जो दृढ़ हो गया होता है उसका अभाव द्रव्याधिक न्यूनकी सहायतासे किया जाता है। कथञ्चित् तादात्म्य सम्बन्धमें अभेद मुख्य होता है और शेष गुण तथा संसर्गमें भेद मुख्य होता है और अभेद शेष। यही तादात्म्य संबंध तथा संसर्ग (संयोग) संबंधमें भेद है। कथञ्चित् तादात्म्य कथञ्चित् भेदाभेद रूप होता

प्रतिष्ठा नहीं हो सकेगा। पदार्थमें प्रतिस्वयं अवपर्यायों जन्म लेती रहती हैं अतः प्रतिक्षण पदार्थकी भिन्नता बटित होती रहती है। इस अवपर्यायों की प्रतिक्षण भिन्न रूप होनेसे अवपर्याययुक्त पदार्थकी प्रतिक्षण भिन्नता सिद्ध होती है। एक समयमें एक ही अवपर्याय होती है—अनक अवपर्याय नहीं। पदार्थकी अवपर्यायोंके कारण व्यक्त होनेवाली भिन्नता उन अवपर्यायोंके काल भिन्न भिन्न होनेसे होती है। प्रत्येक समयमें होनेवाली पदार्थकी भिन्नताके कारण अवपर्यायोंके कालोंकी भिन्नता होनेसे एक पदार्थमें एक समयमें अनेकविध गुणोंके अस्तित्वका होना असंभव है। एही अवस्थाम भी यदि एक पदार्थमें एक समयमें अनेकविध गुणोंका होना संभव माना तो पदार्थमें एक समयमें जितने गुण होंगे उतने ही प्रकार एक पदार्थके एक समयमें होंगे। अतः पदार्थकी विविधता कालभेद निमित्तक होनेसे कालकी दृष्टिसे द्रव्याश्रित अनक गुणोंमें अभेद सिद्ध नहीं होता अपितु भेद ही सिद्ध होता है। (२) एक पदार्थक आश्रित अनेक गुणोंका द्रव्याश्रित नयकी दृष्टिसे एक ही पदार्थका आश्रय करनेका स्वरूप एक होनेसे उन सभी गुणोंमें अभेद होता है फिर भी द्रव्याश्रित नयके गौण और पर्यायाश्रित नयके मुख्य होनेपर एक पदार्थके आश्रित अनक गुणोंमें अभेदकी सिद्धि नहीं होती किन्तु भेदकी ही सिद्धि होती है। क्योंकि अनेक गुणोंमें प्रत्येक गुणका स्वरूप स्वभिन्न अन्य गुणोंके स्वरूपसे भिन्न होता है और उन गुणोंके स्वरूपमें भेद नहीं होता—ऐसा माननेसे उनकी परस्पर भिन्नताका अभाव हो जाता है। स्पष्ट रस गंध और वर्ण—ये चार गण पदगुणके आश्रित हैं। य सभी गण द्रव्याश्रित नयकी दृष्टिसे परस्पर भिन्न नहीं होते—अपितु अभिन्न होते हैं। क्योंकि पदगुणका आश्रय ग्रहण करनेका उनका एक ही स्वभाव होता है। द्रव्याश्रित नयकी गौणता और पर्यायाश्रित नयकी प्रधानता होनेपर उन गणोंमें अभेदकी सिद्धि नहीं होती। क्योंकि चारों गणोंका एक स्वभाव नहीं होता—वह भिन्न होता है। यदि इन चारों गणों का स्वभाव एक होता तो उनमें होनेवाले भेदका अभाव हो जाना और उनकी चारकी संख्या न रह पाती। अतः पर्यायाश्रित नयकी प्रधानता होनेपर एक द्रव्याश्रित अनक गुणोंमें स्वरूपकी दृष्टिसे अभेद सिद्ध नहीं होता। (३) अक्रमभावि पर्याय रूप अनेक गुणोंके आश्रयभूत एक पदार्थकी दृष्टिसे भी उन अनक गुणोंमें अभेदकी सिद्धि नहीं होती। क्योंकि गुणोंकी अनेकताके कारण उनके आश्रयभूत पदार्थका भी अनेकरूपत्व सिद्ध हो जाता है। गुणोंमें भेद होनेसे उनके आश्रयभूत गणी का—पदार्थका—भी भेद हो जाता है। एक समयमें एक ही गणरूप अक्रमभावी पर्याय होती है। एक पदार्थमें अनक गण होनेसे अक्रमभावी पर्याय भी अनेक होती है। अक्रमभावी पर्यायोंकी अनेकताके कारण गणाश्रयभूत पदार्थकी भी अनेकता सिद्ध हो जाती है। जब गणाश्रयभूत पदार्थकी अनेकता पर्यायाश्रित नयकी दृष्टिसे सिद्ध होती है तब पदार्थकी दृष्टिसे पदार्थके गुणोंमें अभेदकी सिद्धि होना असंभव है। यदि गणाश्रयभूत पदार्थकी अनेकता नहीं होती—ऐसा स्वीकार कर तो पदार्थके अनक गुणोंका आश्रय होना विरोध उपस्थित होता है। यद्यपि आम्लरस गणयुक्त क चे आम्रम और मधुररस युक्त पके हुए आम्रम एकत्व प्रत्यभिज्ञानसे एकत्वकी सिद्धि होती है अथवा द्रव्याश्रित नयकी दृष्टिसे उभयवस्थापन्न आम्रमका एकत्व सिद्ध हो जाता है फिर भी आम्लरस गणयुक्त आम्रफलसे मधुररस गणयुक्त पके हुए आम्रफलका पर्यायाश्रित नयकी दृष्टिसे भिन्नत्व ही सिद्ध होता है। यदि भिन्न भिन्न रसगणोंसे युक्त आम्रफलमें कथंचित भी भेद नहीं होता—सबथा अभेद ही होता है ऐसा स्वीकार किया जाये तो क चे आम्रफल और पके हुए आम्रफलमें सर्वथा अभेदकी सिद्धि हो जानसे आम्लरस गणसे मधुररस गणके भेदका अभाव सिद्ध हो जायेगा तथा आम्रफलका नाम गणाश्रयत्व भी न रहेगा और यह आम कच्चा है और यह पका हुआ है यह व्यवहार न चल सकेगा। अतः रसगुणके भेदके कारण उन भिन्न रसोंके आश्रय भी भिन्नता होती है—यह स्वीकार करना पड़ेगा। अतः अवर्णकी दृष्टिसे भी नामा गणाश्रयभूत पदार्थका द्रव्याश्रित नयकी दृष्टिसे एकत्व सिद्ध हो जानेपर भी पर्यायाश्रित नयकी दृष्टिसे उस पदार्थका अनेकत्व सिद्ध हो जाता है तो अनेक गुणोंमें अवर्णकी दृष्टिसे अभेदकी सिद्धि नहीं हो सकती। (४) प्रत्येक पदार्थ अनेक या अनंत गुणोंका आश्रय होता है। द्रव्याश्रित नयकी दृष्टिसे यद्यपि पदार्थका एकत्व होता है फिर भी पर्यायाश्रित नयकी दृष्टिसे अनेकत्व

जितने गुण होते हैं उतने ही उसके भेद होते हैं । एक गुणके आश्रयभूत पदार्थका भेद दूसरे गुणके आश्रयभूत पदार्थके भेदसे पर्यायाधिक नयकी दृष्टिसे भिन्न होता है । पदार्थका भेद और तदाश्रित गणम तादात्म्य सबब होता है । पदार्थका भेद और तदाश्रित गुण दोनों सबधी हैं । पदार्थके जितने भेद होते हैं और तदाश्रित जितने गुण होते हैं उतने ही सबधी होते हैं । पदार्थके भेदोंमें परस्पर भिन्नत्व होनेसे और तदाश्रित गुणोंमें व्यवहार नयकी दृष्टिसे भेद होनेसे एक सम्बन्धियुगलसे अन्य संबन्धियुगलका भेद होता है । सबन्धियुगलोंमें परस्पर भेद होनेसे उनमें होनेवाले संबन्धों भी भेद होता है । सबन्धियोंमें भेद होनेसे सबन्धोंमें भेद होनेके कारण अनेक सबन्धियोंके होनेसे एक पदार्थमें एक ही संबन्धका सद्भाव घटित नहीं होता—अनेक सबन्धोंका सद्भाव घटित होनेके कारण एक पदार्थके आश्रित अनेक गुणोंमें अनेककी सिद्धि घटित नहीं होती । आश्रित-फलरूप पदार्थके एक होनेपर भी जिसके साथ आश्रितगुणका तादात्म्य होता है वह आश्रितकी अवस्था और आश्रितगुण तथा जिसके साथ मधुररस गुणका तादात्म्य होता है वह आश्रितकी अवस्था और मधुररसगुण—इन दोनोंमें परस्पर भिन्नता होती है । इन सबन्धियुगलोंमें परस्पर भिन्नता होनेसे उन युगलोंमें होनेवाले तादात्म्य स्वरूप सबन्धोंमें भिन्नता होती है । अतः अनेक संबन्धियोंके कारण एक आश्रितफल होनेवाले संबन्धोंका एकत्व सिद्ध न होनेसे आश्रितफले आश्रितगुण और मधुररसगुणोंमें अनेककी सिद्धि नहीं हो सकती । यहाँ सबन्धोंकी भिन्नता पर्यायाधिक नयकी दृष्टिसे सिद्ध की गई है । (५) गुणोंकी अपनी विशेषतासे—अपने विशेष स्वरूपसे—अपने आश्रयभूत पदार्थको युक्त करना ही पदार्थका गणकृत उपकार है । एक पदार्थमें अनेक—अनेक गण होते हैं । प्रत्येक गण अपने आश्रयभूत पदार्थको अपने स्वरूपसे युक्त बनाकर उस पदार्थका उपकार करता है । प्रत्येक गणका स्वरूप निश्चित होनेसे उस गुणके द्वारा किया जानेवाला उपकार भी निश्चित स्वरूप वाला होता है । जिस भिन्न गुणोंके द्वारा किये जाने वाले उपकारोंके निश्चित स्वरूपवाले होनेसे अयोग्यव्यवहार होनेके कारण परस्पर भिन्न होनेसे तथा अनेक होनेके कारण पदार्थका उपकार करनेवाले गुणोंमें भेदकी सिद्धि होती है । जब कच्चे आमकी आश्रितगुण अपने स्वरूपसे युक्त करता है—स्वाद करता है—तब आमफल क्रमसे लट्टा और मीठा कहा जाता है । आश्रितगुण कृत उपकार और मधुररसगुण कृत उपकारोंमें परस्पर भेद होता है । यदि उपकारोंमें भेद न हुआ तो लट्टा आम और मीठा आम—आमकी ये अवस्थायें ही न रहेंगी । अतः विभिन्न गुणकृत उपकारोंमें भेद होनेसे एक पदार्थके गणोंमें भेदकी सिद्धि हो जाती है । अथवा यदि पदार्थके सभी गुणोंमें भेद न होता तो एक ही इन्द्रियके सभी गणोंका ग्रहण हो जाता । यदि आश्रितफले स्वाद रस गंध और वणम सबथा अभेद होता तो नत्र इन्द्रिय द्वारा सभी गणोंका युगपत् ग्रहण हो जाता । जब नत्र इन्द्रिय द्वारा सभी गुणोंका युगपत् ग्रहण नहीं होता और जब प्रत्येक गुणका उपकार भिन्न है तब आश्रितफले सभी गुण पर्यायाधिक नयकी दृष्टिसे अन्योन्य भिन्न हैं । (६) गुणोंके भेदोंसे ही पदार्थोंमें भेद पाया जाता है । क्योंकि गुण ही पदार्थोंकी अन्योन्य भिन्नताका कारण होते हैं । अतः गुणोंकी—अनेक गुणाश्रित पदार्थोंकी—द्रव्याधिक नयकी दृष्टिसे पदार्थ जितने गुणोंका आश्रय होता है उतने ही उसके भेद हो जाते हैं । आश्रितफले सभी प्रदेशोंके आश्रितगुणसे युक्त होनेसे कच्चा आम पके हुए आमफलसे भिन्न होता है । क्योंकि पके हुए आमफलके सभी प्रदेश मधुररसगुणसे युक्त होते हैं । आश्रितगुण और मधुररसगुणके परस्पर भिन्न होनेसे उनके आश्रयभूत आमफलमें उनके द्रव्याधिक नयकी दृष्टिसे एक होनेपर भी पर्यायाधिक नयकी दृष्टिसे उनमें विभिन्नता होती है । अतः गुणोंके भेदोंके कारण द्रव्याधिक नयकी दृष्टिसे पदार्थका एकत्व निर्दिष्ट होनेपर भी पर्यायाधिक नयकी दृष्टिसे उस पदार्थमें भेदोंकी—अनेक रूपोंकी—सिद्धि होती है । अतः पदार्थके जितने गुण होते हैं उतने ही उसके भेद होनेसे उनके भेदोंसे गुणोंमें भी भेदकी सिद्धि हो जानेसे एक द्रव्याश्रित गुणोंमें अनेककी सिद्धि नहीं होती । यदि गुणोंके भेद होनेपर गुणविशेषमें अनेक ही स्वीकार किया जाय तो ज्ञानगुण और स्पर्श आदि गणोंके परस्पर भिन्न होनेपर भी तदाश्रयभूत पदार्थोंमें अनेककी सिद्धि हो जायेगी—अर्थात् जीव और पुद्गल द्रव्योंमें एक द्रव्याश्रित सिद्धिकार प्रत्यक्ष अवस्थित हो जायेगा । किन्तु

तत्त्वतः ॥ अस्तित्वादीनिमेकत्र वस्तुन्येवमभेदवृत्तरसभवे कालादिभिर्मिमांसात्मनामभेदोप-
चारः क्रियते । तदेताभ्यमभेदवृत्त्वभेदोपचाराभ्यां कृत्वा प्रमाणप्रतिपन्नानन्तधर्माभेदस्य
वस्तुतः संसर्गसम्यग् यदभिधावकं वाच्यं स सकलादेशं प्रमाणवाक्यापरपर्यायं, नयविधेयं-

जीव द्रव्य और पदमल द्रव्य एक रूप नहीं हैं क्योंकि उनके असाधारण धर्म—गुण—परस्पर व्यावर्तक हैं । इससे स्पष्ट है कि जीवरूप गुणी और पदमलरूप गुणीके परस्पर भिन्न होनेसे उनके गुणोंकी परस्पर भिन्नता सिद्ध होती है । अतः प्रत्येक गुणके गुणिदेशके भिन्न होनेसे एक पदार्थाश्रित अनन्त गुणोम गुणिदेशकी दृष्टिसे अभेदकी सिद्धि नहीं होती । (७) दो विभिन्न पदार्थोंमें होनेवाले संयोगको संसर्ग कहते हैं । गुण और गुणीमें तत्त्वां परिणाम और परिणामीमें यद्यपि द्रव्याधिक या निश्चय नयकी दृष्टिसे अभेद होता है फिर भी पर्यायाधिक्य का व्यवहार नयकी दृष्टिसे भेद ही होता है । व्यवहार नयकी दृष्टिसे उनमें भेद होनेसे परिणाम और परिणामी संसर्ग गुण और गुणीका जो संबंध होता है वह संयोगरूप—संसर्गरूप—होता है । परिणाम और परिणामी तथा गुण और गुणी दोनों संसर्गी हैं । गुणोंके जितने भी गण होते हैं वे संसर्गी हैं । गुणरूप संसर्गिक भेदसं गुण और गुणीके सभी संसर्ग भिन्न होते हैं । यदि गुणोंमें भेद न होता तो संसर्गों भी भेद न होता । प्रति संसर्ग पर्यायकी पर्यायरूपसं परिणति होती है । उस पर्यायके साथ गणका संसर्ग होता है । अतः द्रव्यकी प्रत्येक पर्यायरूप संसर्गी और गुणरूप संसर्गी स्वभिन्न संसर्गियुगलसे भिन्न होता है । अतः संसर्गभेदसे संसर्गभेदकी सिद्धि हो जाती है । संसर्गभेदके कारण गणोंमें अभेदकी सिद्धि नहीं हो सकती । दण्डग्रहण कालम होनेवाली देवदत्तकी पर्याय तथा दण्ड—इन दोनोंमें जो संसर्ग होता है वह छत्रग्रहण कालम होनेवाली देवदत्तकी पर्याय और छत्र—इनमें होनेवाले संसर्गसे भिन्न होनेके कारण जिस प्रकार दण्ड और छत्रम अभेद सिद्ध नहीं होता उसी प्रकार संसर्ग भेदके कारण पदार्थके अनेक गणोंम भेद नहीं होता । (८) वाच्यभूत अर्थके अनन्त और विभिन्न होनेसे उनके वाचक शब्द अनन्त और भिन्न होते हैं । एक पदार्थगत अनेक वाच्यभूत धर्मोंके वाचक शब्द अनेक और भिन्न भिन्न होते हैं । धर्मोंके वाचक शब्दके भिन्न भिन्न होनेसे—एक शब्द के द्वारा वाच्य न होनेसे—शब्दकी दृष्टिसे भी एक पदार्थाश्रित धर्मों—गणों—में अभेदकी सिद्धि नहीं होती । यदि एक पदार्थके आश्रित अनन्त धर्मोंका वाचक एक ही शब्द होता है—एसा स्वीकार किया गया तो सभी पदार्थोंका वाचक एक ही शब्दके होनेकी आपत्ति उपस्थित हो जानसे अन्य शब्दोंकी विफलता होनेका प्रसंग उपस्थित हो जाता है । इस प्रकार व्यवहार नय या पर्यायाधिक्य नयकी दृष्टिसे अस्तित्व आदि धर्मोंका एक वस्तुम अभेद रूपसे आश्रित रहना असंभव होनेके कारण काल आदि की दृष्टिसे भिन्न स्वरूप होनेवाले धर्मोंम अभेदका उपचार किया जाता है—अर्थात् इनम भेद नहीं होता ऐसे उपचारसे कहा जाता है ।

इससे स्पष्ट है कि द्रव्याधिक नय या निश्चय नयकी दृष्टिसे पदार्थाश्रित अनन्त धर्मोंम तथा पदार्थ और उसके अनन्त धर्मोंमें अभेद होता है तथा पर्यायाधिक्य नय या व्यवहार नयकी दृष्टिसे उनम भेद होता है । अब पर्यायाधिक्य नयकी दृष्टिसे अनन्त गणोंम तथा गुण और गणीम भेदकी प्रधानता होती है तब अभेदका उपचार किया जाता है तथा अब द्रव्याधिक्य नयकी दृष्टिसे अनन्त गणोंम तथा गण और गणीम अभेदकी प्रधानता होती है तब भेदका उपचार किया जाता है ।^१

द्रव्याधिक्य नयकी गौणता और पर्यायाधिक्य नयकी प्रधानता होनेपर काल आदिसे परस्पर भिन्न होनेवाले अस्तित्व आदि गणोंकी एक पदार्थम वस्तुतः इस प्रकार अयोग्य भेद रूपसे स्थितिकी संभाव्यता न होनेपर अस्तित्व आदि गणोंकी एक पदार्थम असदसे—अयोग्य भेद रूपसे—स्थिति होती है—ऐसा अभेदका उपचार किया जाता है । अतएव अभेदवृत्ति और अभेदोपचार—इन दोनोंसे प्रमाणद्वारा प्रतिपन्न अभेद धर्मोंसे युक्त वस्तुका युक्तवत् प्रतिपादित करनवाला वाच्य सकलादेशं अथवा प्रमाणवाच्य है । तथा नयके

कृतस्य वस्तुधर्मस्य वैदृष्टिभाष्यान्वाद् भिदोपचाराद् वा क्रमेण यदभिधायकं चाक्य स विकला देशो नयवाक्यापरप्रयोगः । इति स्थितम् । तत् साबूक्तम् आदेशभेदोदितसप्तमङ्गम् ॥ इति काव्यायः ॥ २३ ॥

द्वारा विषयीकृत वस्तुधर्मका पर्यायाधिक नयकी दृष्टिसे उस वस्तुधर्मकी उस वस्तुके अथ धर्मसे भिन्न रूपसे वस्तुमे स्थितिकी प्रधानता होनेसे तथा द्रव्याधिक नयकी दृष्टिसे वस्तुधर्मके उस वस्तुके अन्य धर्मसे अभिन्न रूपसे स्थिति होनेके कारण उस वस्तुधर्मका उस वस्तुके अथ धर्मसे भेदका उपचार होनेसे क्रमसे प्रतिपादन करनेवाला वाक्य विकलादेश अथवा नयवाक्य है । यह सिद्ध हो गया । अतएव सकलादेश और विकलादेशके भेदसे जिसके स्पष्ट भग प्रतिपादित किय गये हैं वह ठीक ही हैं ॥ यह श्लोकका अर्थ है ॥ २३ ॥

भाषार्थ—इस श्लोकमें जैन दशानके सात भगोका प्ररूपण किया गया है । सप्तमगी अनेकान्तवाद का समर्थन करनेवाली युक्तिविद्या है । जैन सिद्धांतके अनुसार प्रत्येक पदार्थमें अनन्त धर्म विद्यमान हैं । इन अनन्त धर्मोंका कथन एक समयमें किसी एक शब्दसे नहीं किया जा सकता । इसलिये जैन विद्वानोंने नयवाक्यका निदध किया है । इसी प्रमाणवाक्य और नयवाक्यको क्रमसे सकलादेश और विकलादेश कहते हैं । पदार्थके धर्मोंका काल आत्मरूप अथ सबध उपकार गुणिदेश ससग और शब्दकी अपेक्षा अभेद रूपसे एक साथ कथन करनेवाले वाक्यको सकलादेश अथवा प्रमाणवाक्य कहत हैं । तथा काल आत्मरूप आदिकी भेद विवक्षासे पदार्थोंके धर्मोंको क्रमसे कहनवाले वाक्यको विकलादेश अथवा नयवाक्य कहत हैं । सकलादेश और विकलादेश प्रमाणसप्तमगी और नयसप्तमगीके भेदसे सात सात वाक्योंमें विभक्त हैं ।

(१) स्यादस्ति जीवः—किसी अपेक्षासे जीव अस्ति रूप ही है । इस भगमें द्रव्याधिक नयकी प्रधानता और पर्यायाधिक नयकी गौणता है । इसलिये जब हम कहते हैं कि स्यादस्त्येव जीव तो इसका अर्थ होता है कि किसी अपेक्षासे जीवके अस्तित्व धर्मकी प्रधानता और नास्तित्व धर्मकी गौणता है । दूसरे शब्दोंमें हम कह सकते हैं कि जीव अपने द्रव्य अथ काल और भावकी अपेक्षा विद्यमान है और दूसरे द्रव्य अथ काल और भावकी अपेक्षा नहीं । यदि जीव अपने द्रव्य आदिकी अपेक्षा अस्ति रूप और दूसरे द्रव्य आदिकी अपेक्षा नास्ति रूप न हो तो जीवका स्वरूप नहीं बन सकता । (२) स्यान्नास्ति जीव —किसी अपेक्षासे जीव नास्ति रूप ही है । इस भगमें पर्यायाधिक नयकी मुख्यता और द्रव्याधिक नयकी गौणता है । जीव परसत्ताके अभावकी अपेक्षाको मुख्य करके नास्ति रूप है तथा स्वसत्ताके भावकी अपेक्षाकी गौण करके अस्ति रूप है । यदि पदार्थोंमें परसत्ताका अभाव न माना जाय तो समस्त पदार्थ एक रूप हो जाय । यह परसत्ताका अभाव अस्तित्व रूपकी तरह स्वसत्ताके भावकी अपेक्षा रखता है । इसलिये जिस प्रकार स्वसत्ताका भाव अस्तित्व रूपसे है और नास्तित्व रूपसे नहीं उसी तरह परसत्ताका अभाव भी स्वसत्ताके भावकी अपेक्षा रखत है । कोई भी वस्तु सवथा भाव अथवा अभाव रूप नहीं हो सकती इसलिये भाव और अभावको सापेक्ष ही मानना चाहिये । (३) स्यादस्ति च नास्ति च जीव —जीव कथंचित् अस्ति और नास्ति स्वरूप है । इस भगमें द्रव्याधिक और पर्यायाधिक दोनों नयोंकी प्रधानता है । जिस समय वस्तुके अस्ति और नास्ति दोनों धर्मोंके कथन करनेकी विवक्षा होती है उस समय इस भगका व्यवहार होता है । यह भग भी कथंचित रूप है । यदि वस्तुके स्वरूपको सर्वथा वक्तव्य मानकर किसी अपेक्षासे भी अवक्तव्य न मानें तो एकान्त पक्षमें अनेक दूषण आते हैं । (४) स्यादवक्तव्य जीव —जीव कथंचित अवक्तव्य ही है । इस भगमें द्रव्याधिक और पर्यायाधिक दोनों नयोंकी अप्रधानता है । ऊपर कहा चुका है कि जिस समय वस्तुका स्वरूप एक नयकी अपेक्षा कहा जाता है उस समय इसका नय सर्वथा निरपेक्ष नहीं रहता । किन्तु जिस नयकी जहाँ विवक्षा होती है वह नय जहाँ प्रधान होता है और जिस नयकी जहाँ विवक्षा नहीं होती वह नय जहाँ गौण होता है । प्रथम भगमें जीवके

अनन्तर भगवद्दर्शित्वस्यानेकान्तात्मनो वस्तुनो बुधरूपवैधत्वरूपम् । अनेकान्तात्मकत्वं च सप्तभगीप्ररूपभेदेन सुखोत्प्रेषं स्यादिति सापि निरूपिता । तस्यां च विरुद्धवर्माभ्यासितं वस्तु पश्यन्त एकान्तवादिनोऽबुधरूपा विरोधमुद्गाढयन्ति तेषां प्रमाणमार्गात् कथयन्माह—

उपाधिमेदोपहित विरुद्ध नार्थेष्वसत्त्वं सदवाच्यते च ।

इत्यप्रबुध्यैव विरोधमीता जडास्तदेकान्तहता पतन्ति ॥२४॥

अर्थेषु पदार्थेषु चेतनाचरनेषु असत्त्वं नास्तित्वं न विरुद्धं न विरोधावकृष्टम् । अस्तित्वेन सह विरोधं नातुभवतीत्यर्थः । न केवलमसत्त्वं न विरुद्धम् किंतु सदवाच्यते च । सत्त्वावाक्यं च सदवाक्ये तयोर्भावी सदवाच्यते । अस्तित्वावक्तव्यत्वे इत्यर्थः । ते अपि न विरुद्धः । यथाहि—अस्ति-त्वं नास्तित्वेन सह न विरुध्यते । अवक्तव्यत्वमपि विधिनिषेधात्मकमप्योन्यं न विरुध्यते । अथवा अवक्तव्यत्वं वक्तव्यत्वेन साकं न विरोधमुद्गृह्णति । अनेन च नास्ति-त्वा

अस्तित्वकी मुख्यता है दूसरे भगम नास्तित्व धमकी मुख्यता है । अस्ति-त्वं और नास्तित्व दोनों धर्मोंकी मुख्यतासे जीवका एक साथ कथन करना संभव नहीं है क्योंकि एक शब्दसे अनक गुणोंका निरूपण नहीं हो सकता । इसलिये एक साथ अस्तित्व और नास्तित्व दोनों धर्मोंकी अपेक्षासे जीव कथित अवक्तव्य ही है । (५) स्यादस्ति च अवक्तव्यश्च जीव —जीव कथित अस्ति रूप और अवक्तव्य रूप है । इस भगमें द्रव्याधिक नयकी प्रधानता और द्रव्याधिक और पर्यायाधिककी अप्रधानता है । किंचित द्रव्याथ अथवा पर्यायाथ विशेषके आश्रयसे जीव अस्ति स्वरूप है तथा द्रव्यसामान्य और पर्यायसामान्य अथवा द्रव्यविशेष और पर्यायविशेषकी एक साथ अभिन्न विवक्षासे जीव अवक्तव्य स्वरूप है । जैसे जीवत्व अथवा मनुष्यत्वकी अपेक्षासे आत्मा अस्तित्व स्वरूप है तथा द्रव्यसामान्य और पर्यायसामान्यकी अपेक्षा वस्तुके भाव और अवस्तुके अभावके एक साथ अमेदकी अपेक्षा आत्मा अवक्तव्य है । (६) स्यान्नास्ति च अवक्तव्यश्च जीव —जीव कथित नास्ति और अवक्तव्य रूप है । इस भगमें पर्यायाधिक नयकी प्रधानता और द्रव्याधिक और पर्यायाधिक दोनोंकी अप्रधानता है । जीव पर्यायकी अपेक्षासे नास्ति रूप है तथा अस्तित्व और नास्तित्व दोनों धर्मोंकी एक साथ अमेद विवक्षासे अवक्तव्य स्वरूप है । (७) स्यादस्ति च नास्ति चावक्तव्यश्च जीव —जीव कथित अस्ति नास्ति और अवक्तव्य रूप है । जीव द्रव्यकी अपेक्षा अस्ति पर्यायकी अपेक्षा नास्ति और द्रव्य पर्याय दोनोंकी एक साथ अपेक्षासे अवक्तव्य रूप है । इस भगमें द्रव्याधिक और पर्यायाधिक दोनोंकी प्रधानता और अप्रधानता है ।

जिन भगवान् द्वारा प्रतिपादित अनकान्तात्मक वस्तु पड़ितों द्वारा जानने योग्य है यह कहा जा चुका है । सप्तभगीके प्ररूपणके द्वारा वस्तुके अनेकान्तात्मक होनेका ज्ञान सुखपूर्वक होता है इसलिये उस सप्तभगीका भी प्ररूपण कर दिया गया है । वस्तुकी विरुद्धवर्माभ्यासित रूपम देखनवाले एकांतवादी अज्ञानी लोग उस सप्तभगीम विरोधकी उद्गाढना करते हैं । ये एकांतवादी समागसे व्युत्पन्न होते हैं—

श्लोकाथ—पदार्थोम अशोकं अनेकत्वसे व्यक्त हुआ नास्तित्व अस्तित्वका अस्तित्व नास्तित्वका तथा अवक्तव्य वक्तव्यका विरोधी नहीं होता । ऐसा जाने बिना ही वस्तुगत धर्मोंम विरोध होनेके भयसे व्याकुल सत्त्व आदि रूप एकान्तोसे आहत मूर्ख लोग न्यायमागसे व्युत्पन्न होते हैं ।

व्याख्या—जिस तरह चेतन और अचेतन पदार्थोंमें अस्तित्व और नास्तित्वमें परस्पर कोई विरोध नहीं उसी तरह विधि और निषेध रूप अवक्तव्यका भी अस्तित्व और नास्तित्वसे विरोध नहीं है । अथवा अवक्तव्यका वक्तव्यके साथ कोई विरोध नहीं इसलिये अवक्तव्यका अस्तित्व और नास्तित्वसे भी विरोध नहीं है । अतएव अस्तित्व नास्तित्व और अवक्तव्य इस जीव मूल धर्मोंमें परस्पर विरोध न होनेके

असत्त्वभावेः । तथा च निरुपास्यत्वात् सर्वज्ञत्वेति । अथा हि विरोधः स्माद् अद्यैकोपपत्तिरिति सत्त्वसत्त्वत्वम् च स्यात् । न चैवम् । यतो न हि येनैवास्ति सत्त्वं तेनैवासत्त्ववपि । किं त्वन्वयोपाधिकं सत्त्वम्, अन्योपाधिकं पुनरसत्त्वम् । स्वरूपेण हि सत्त्वं पररूपेण चासत्त्वम् ॥

२४४ दृष्टं लोकस्मिन्नेव चित्रपटाद्ययमिनि अन्योपाधिकं तु नीलत्वम् अयोपाधिकाश्चेतरेषां । नालत्व हि नीलीरागाद्युपाधिकम् वर्णान्वराणि च तत्तद्रज्जनद्रव्योपाधिकानि । एवमैव करत्नेऽपि सत्तद्रूपपुद्गलोपाधिकं वैचित्र्यमवसेयम् । न च भिन्नं दृष्टान्तैः सत्त्वासत्त्वयोर्मिन्न-वैसत्त्वप्राप्तिः चित्रपटाद्ययमिनि एक वात् तत्रापि भिन्नदेशवासिद्ध । कथंचित्पक्षस्तु दृष्टान्ते दृष्टान्तिके च स्याद्वादिनां न दुर्लभ । एवमप्यपरितापश्चब् आयुष्मत् तर्ह्येकस्यैव पुंसस्तत्तदुपाधिभेदात् पितृत्वपुत्रत्वमातृत्ववभागिनयत्वपितृ-यत्वभ्रातृव्यत्वादिविधमाणां परस्परविरुद्धां नामपि प्रसिद्धिजननात् किं वाच्यम् । एवमवक्तव्यत्वावयाऽपि वाच्या इति ॥

उक्तप्रकारेण उपाधिभेदेन वास्तव्य विरोधाभासप्रबुध्यैवाह्वात्वेव । एवकाराऽवधारणे । स च तेषां सम्यग्ज्ञानस्याभाव एव न पुनर्लेशताऽपि भाव इति व्यनक्ति । ततस्ते विरोधभीताः सत्त्वासत्त्वादिविधमाणां बहिर्मुखशैमुष्या सभावितो वा विरोध सहानवस्थानादिः तस्माद्भीतास्त्रस्तमानसाः । अत एव जडा तात्त्विकभयहेतोरभावेऽपि तथाविधपशुवद् भीरुत्वाभूर्णा परत्वादिन । तदेकान्तहता तेषां सत्त्वादिविधमाणां य एकान्त इतरधमनिषेधेन स्वाभिप्रतधमव्यवस्थापननिश्चयस्तेन हता इव हता । पतन्ति स्खलन्ति पतितश्च सन्तस्ते यायमार्गाक्रमणे च समर्था । न्यायमार्गाध्वनीनानां च सर्वेषामप्याक्रमणीयतां यान्तीति भावः । यद्वा पतन्तीति प्रमाणमागतं न्यवन्ते । लोके हि समागच्छुता पतित इति परिभाष्यते । अथवा यथा वज्रा-

का स्वस्वरूपसे भी अस्तित्व न रहा तो सभी पदार्थोंके निरुपाय बन जानसे—सभी पदार्थोंके स्वस्वरूपसे अस्तित्वका अभाव हो जानसे—सब शय्यताका प्रसंग उपस्थित हो जायेगा । सत्त्व और असत्त्वम विरोध तभी उपस्थित ही सकता है जब कि स्वरूप अथवा पररूपसे ही सत्त्वधम और असत्त्वधमका पदार्थम सद्भाव नो । किन्तु सत्त्वधम और असत्त्वधमका स्वरूप अथवा पररूपसे पदार्थम सद्भाव नहीं है । क्योंकि पदार्थम जिस अशसे सत्त्व होता है उसी अशसे असत्त्व नहीं होता किन्तु पदार्थम होनवाले सत्त्वका कारण (स्वरूप) जुदा होता है और असत्त्वका कारण (पररूप) जुदा । वस्तुम होनवाला सत्त्व स्वरूपसे और असत्त्व पररूपसे (पररूपके कारणसे) होता है ।

इसी प्रकार एक चित्रपट (अनक रंगोस रंग हुआ वस्त्र) म जो नीला रंग दीख पडता है वह दूसरी वस्तुके सम्बन्धसे होता है और दूसर रंग अपनी जुदी जुदी सामग्रियसि होते हैं । मेचक रत्नम भी इसी प्रकार भिन्न भिन्न वणके पुद्गलोकी अपेक्षा बिचित्रता पायी जाती है । यदि कहो कि चित्रपट और मेचकके दृष्टान्तसे सब और असत्त्वका भिन्न भिन्न स्थानोमें रहना सिद्ध होता है तो यह ठीक नहीं क्योंकि चित्रपट और मेचक रत्न अनक रंगोके आश्रित होकर भी बय अखड हैं अतएव भिन्न भिन्न रंगोंका एक ही आधार माना जाता है । अतएव जिस प्रकार स्थावरादियोंके मतमें भिन्न भिन्न रंग और उनके आधारभूत वस्त्र परस्पर कथञ्चित भिन्न और कथञ्चित अभिन्न हैं उसी प्रकार सत्त्व और असत्त्वके आश्रित पदार्थ भी परस्पर कथञ्चित भिन्न और कथञ्चित अभिन्न हैं । जिस प्रकार एक ही पुरुषम भिन्न भिन्न अपेक्षाओंसे पिता पुत्र मामा भानजा चाचा भतीजा आदि परस्पर विरुद्ध धम मौजूद रहते हैं उसी तरह एक ही वस्तुमें अस्तित्व नास्तित्व और अवस्तव्य धम विद्यमान हैं ।

इस प्रकार समझनीबादमें नामा अपेक्षाकृत विरोधाभासको न समझकर अस्तित्व और नास्तित्व धर्मोंमें स्वरूप रूपसे दिखाई देनेवाले विरोधसे भयभीत होकर अस्तित्व आदि धर्मोंमें नास्तित्व आदि धर्मोंका

विप्रहारेण इत पक्षितो मूर्च्छामनुच्छामासाद्य निरुद्धवाक्प्रसरो भवति एव तेषां चानिः
स्वामिमलैकान्तवादेन युक्तिसरणीमनुसरता ब्रह्माग्निप्रायेण निहता सन्तः स्याद्विदिना
पुरतोऽकिञ्चित्करा बाह्याग्रमपि नोच्छारयितुमीक्षत इति ।

अत्र च विरोधस्योपलक्षणत्वात् वैयधिकरण्यम् अनवस्था सकर व्यतिकर सशयः
अप्रतिपत्तिः विषयव्यवस्थाहानिरित्येतेऽपि परोद्धाविता दोषा अभ्युह्याः । तथाहि—सामान्य
विशेषात्मक वस्तु इत्युपन्यस्ते परे उपालंघ्यो भवन्ति । यथा—सामान्यविशेषयोर्विधि
प्रतिषेधरूपयोर्विरुद्धधर्मयोरेकत्राभिन्ने वस्तुनि असम्भवात् शीतोष्णवदिति विरोधः । न हि
यदेव विधेरधिकरणं तदेव प्रतिषेधस्याधिकरणं भवितुमर्हति एकरूपतापत्तः तदा वैयधि
करण्यमपि भवति । अपरं च येनात्मना सामान्यस्याधिकरणं येन च विशेषस्य तावप्यात्मानौ
एकेनैव स्वभावेनाधिकरोति द्वाभ्यां वा स्वभावाभ्याम् ? एकैव चेत् तत्र पूर्ववद् विरोधः ।
द्वाभ्यां वा स्वभावाभ्यां सामान्यविशेषाख्य स्वभावद्वयमधिकराति तदानवस्था, तावपि

निषेध करके अपन मतको स्थापित करनेके लिये एकान्त पक्षका अवलम्बन लेनवाले युक्तिमागका अनुसरण
करनम असमय मख एकांतवादी एकांतवादके वज्रप्रहारसे स्यादियोके समक्ष निस्तेज हाकर न्यायमागधे
पत होकर अवाक हो जाते हैं ।

श्रुका—इस श्लोकमें विरोधभीता इस सामासिक पदम पाये जानवाले विरोध शब्दके उप-
लक्षण होनस दूसरोके द्वारा प्रतिपादित विरोध वैयधिकरण्य अनवस्था सकर व्यतिकर सशय अप्रतिपत्ति
और विषयव्यवस्थाहानि—य आठ दोष आत है (१) जिस प्रकार एक अभिन्न वस्तुम शीत और उष्ण
इन विरुद्ध धर्मोंके सद्भावका सम्भव न होनस उन दोनोम विरोध होता ह उसी प्रकार एक अभिन्न वस्तुमें
विधिरूप (अस्तित्व रूप) सामान्य धम तथा प्रतिषेध रूप (नास्ति व रूप) विशेष धम—इन विरुद्ध धर्मोंके
सद्भाव न होनसे उन दोनोम विरोध होता है । (२) जो विषय (विधिरूप सामान्य अर्थात् अस्तित्व) का
अधिकरण होता ह वही प्रतिषेध (प्रतिषेधरूप विशेष अर्थात् नास्तिव) का अधिकरण हान योग्य नहीं ।
अथवा उन दोनोके एक रूप होनसे विधि और प्रतिषेध इन दोनोंकी एकरूपताका प्रसंग उपस्थित हो
जायगा । विधि धम और प्रतिषेध धम (अस्तित्व और नास्तिव धम) का अधिकरण एक होनेसे दोनोका
अभेद सिद्ध हो जानेका प्रसंग उपस्थित होनके कारण उन दोनोंके अधिकरणोम भी भेद सिद्ध होता है—
वैयधिकरण्य । (३) जिस रूप—स्वरूप—से पदार्थ (विधिरूप—अस्तित्वरूप) सामान्यका अधिकरण होता
है और जिस रूपसे (पररूपसे) वही पदार्थ (प्रतिषेध रूप—नास्तिव रूप) विशेषका अधिकरण होता है
उन दोनो रूपों (स्वरूप और पररूप) को एक ही रूपसे (स्वरूप और पररूप—इन दोनो रूपोंमेंसे किसी
एक रूपसे) वह पदार्थ धारण करता ह अथवा उन दोनो रूपोंसे धारण करता है ? (स्वरूप और पररूप)
इन दोनो रूपोंमेंसे किसी एक ही रूपसे (स्वरूप और पररूप इन रूपोंको) धारण करता हो तो एक अभिन्न
पदार्थम इन दोनो रूपोंका सद्भाव हमेंमें विरोध उपस्थित हो जाता है—एक ही स्वभावसे एक ही अभिन्न
पदार्थम स्वरूप और पररूपका सद्भाव होनम विरोध उपस्थित होता है । स्वरूप और पररूप इन दोनों
स्वभावासे सामान्यरूप और विशेषरूप इन दोनो स्वभावों (पदार्थों) को धारण करता ह यदि ऐसा स्वीकार
किया जाये तो अनवस्था दोष उपस्थित होता है । क्योंकि वे दोनो स्वरूप और पररूप स्वभावोंको अन्य
स्वरूप और पररूप—इन दो स्वभावोंसे फिर इन स्वरूप और पररूप स्वभावोंको अन्य स्वरूप और पररूप—इन
दो स्वभावोंसे धारण करनको अप्रामाणिक अनंत कल्पनाय करनी पड़ती है । (४) जिस स्वरूपसे पदार्थ
सामान्य (अस्तित्वका) का अधिकरण होता है उसी रूपसे सामान्य (अस्तित्व) और विशेष (नास्तिव)

१ विभिन्नाधिकरण्यवस्तित्वम् ।

२ अप्रामाणिकपदार्थस्वरूपस्य विरोधस्याविधानात्स्वभावविरोधवत्त्वम् ।

स्वभावान्तराभ्याम् तावमि स्वभावान्तराभ्यामिति । येनात्मना सामान्यस्याधिकरणं तेन सामान्यस्य विशेषस्य च, येन च, विशेषस्याधिकरणं तेन विशेषस्य सामान्यस्य चेति सकर दोष^१ । येन स्वभावेन सामान्य तेन विशेष, येन विशेषस्तेन सामान्यमिति 'यतिकर'^२ । तदश्च वस्तुनोऽसाधारणाकारेण निश्चतुमशक्त संशय । ततश्चाप्रतिपत्ति । ततश्च प्रमाण विषयव्यवस्थानिरिति ॥

एते च दोषा^३ स्याद्वादस्य जात्यन्तरवाद् निरवकाशा एव । अतः स्याद्वात्ममवेदिभि रद्वरणीयास्तत्तदुपपत्तिभिरिति स्वतंत्रतया निरपेक्षयोरेव सामान्यविशेषयोर्विधिप्रतिषेधरूप योऽस्तेषामवकाशात् । अथवा विरोधशब्दोऽत्र दोषवाची यथा विरुद्धमाचरतीति दुष्टमित्यथ । तदश्च विरोधेभ्यो विरोधवैयधिकरण्यादिदोषेभ्यो भोता इति 'याख्येयम्' । एव च सामान्य संज्ञेन सर्वा अपि दोषव्यक्तयः संगृहीता भवन्ति ॥ इति काव्याथ ॥ २४ ॥

का अधिकरण हो जानसे तथा जिस रूपसे पदार्थ विशेष (नास्तित्व) का अधिकरण होता है उसी रूपसे विशेष (नास्तित्व) और सामान्य (अस्तित्व) का अधिकरण हो जानसे सकर दोष आता है । अर्थात् जिस रूपसे (स्वरूप चतुष्टयसे) पदार्थम अस्ति व धमका सद्भाव होता है उसी रूपसे (स्वरूप चतुष्टयसे) उसी पदार्थमें नास्तित्व धमका सद्भाव होनेका प्रसंग आ जानके कारण तथा जिस रूपसे (पररूप चतुष्टयसे) पदार्थमें नास्तित्व धमका सद्भाव होता है उसी रूपसे (पररूप चतुष्टयसे) उसी पदार्थम अस्ति व धमका सद्भाव होनेका प्रसंग उपस्थित हो जाता है । (५) जिस स्वरूपसे पदार्थम सामान्य-अस्ति व-का सद्भाव होता है उसी स्वरूपसे उसी पदार्थम विशेष-नास्तित्व का सद्भाव होनेसे तथा जिस स्वरूपसे पदार्थम विशेष-नास्तित्व-का सद्भाव होता है उसी स्वरूपसे उसी पदार्थम सामान्य अस्ति व-का सद्भाव होनेसे व्यतिकर नामक दोष आता है । (६) व्यतिकर दोष आ जानेसे वस्तुका स्वरूप या अस-वरूप असाधारण धमके द्वारा निषेध करनेकी शक्तिका अभाव होनेके कारण संशय नामक दोष उपस्थित होता है । (७) क्षय होनेसे वस्तुका ठीक ठीक ज्ञान नहीं हो सकता अतएव स्याद्वादमें अप्रतिपत्ति दोष आता है । (८) तथा वस्तुका यथाव ज्ञान न होनेसे वस्तुकी व्यवस्था नहीं बनती अतएव स्याद्वादमें विषय व्यवस्थाहानि (अभाव) दोष आता है ।

(उक्त आठ दोषोंका परिहार—(१) किसी न किसी प्रकारसे प्रतीतिका—ज्ञानका—विषय बननेवाले पदार्थम स्वरूपकी अपेक्षासे विपरीत भासमान विवक्षित स-वधम और पररूपका अपेक्षासे भासमान विवक्षित अस-वधम विरोध नहीं होता । दो धर्मोंमेंसे एक धमका एक पदार्थम सद्भाव होनेपर जब दूसरे धर्मकी उपलब्धि नहीं होती तब अनुपलब्धसे उपलब्धमान धम और अनुपलब्धमान धम विरोधकी सिद्धि होती है । स्वद्रव्य स्वक्षेत्र स्वकाल और स्वभावके रूपसे पदार्थका जब अस्तित्व होता है तब परद्रव्य परक्षेत्र परकाल और परभावके रूपसे (अर्थात् जिस पदार्थम स्वरूपाविचतुष्टयसे अस्तित्व धमका सद्भाव होता है उसी पदार्थम पररूपचतुष्टयका अभाव होनेसे) उसी पदार्थके नास्तित्व धमका उपलब्ध (प्राप्ति) नहीं होता ऐसी बात नहीं है । क्योंकि जिस प्रकार स्वरूपाविस अस्तित्व धमका सद्भाव अनुभवसे सिद्ध है उसी प्रकार पररूपाविस नास्तित्व धमका सद्भाव भी अनुभवसे सिद्ध है । वस्तुका सध्या अर्थात् स्वरूप और पररूपसे अस्तित्व ही वस्तुका स्वरूप नहीं है क्योंकि जिस प्रकार स्वरूपसे अस्तित्व वस्तुका स्वरूप होता है उसी प्रकार पररूपसे भी अस्तित्व वस्तुका धम बन जायगा । वस्तुका सध्या अर्थात् स्वरूप और पररूपसे नास्तित्व भी वस्तुका स्वरूप नहीं है क्योंकि जिस प्रकार पररूपसे नास्तित्व वस्तुका स्वरूप होता है उसी प्रकार स्वरूपसे भी नास्तित्व वस्तुका धर्म बन जायगा ।

१ येन रूपेण सत्त्वं तेन रूपेणासत्त्वस्यापि प्रसंग । येन रूपेण चासत्त्वं तेन रूपेण सत्त्वस्यापि प्रसंग इति सकर । सर्वेषां युगपत्प्राप्तिस्सकर इत्यभिधानात् ।

२ येन रूपेण सत्त्वं तेन रूपेणासत्त्वमेव स्यान्न तु सत्त्वं । येन रूपेण चासत्त्वं तेन सत्त्वमेव स्यान्नत्वसत्त्वम् इति व्यतिकर । 'यत्स्वरविषयधमन व्यतिकर इति वचनात्' । सप्तसंगीतरजिह्वा पृ ८२ ।

अंका—पररूपसे वस्तुका जो नास्तित्व धर्म है उसका धर्म वस्तुमें उस वस्तुसे भिन्न वस्तुके स्वरूपका अभाव ही है। घटमें पटके स्वरूपका अभाव होनेपर घट नहीं है ऐसा नहीं कहा जा सकता क्योंकि भूतलमें घटका अभाव होनेपर भूतलमें घट नहीं है इस वाक्यकी जिस प्रकार प्रवृत्ति होती है उसी प्रकार घटम पटके स्वरूपका अभाव होनेपर घटम पट नहीं है ऐसा ही कहना उचित है समाधान—यह कथन ठीक नहीं है क्योंकि वह विचारकी सत्य नहीं है। घट आदिमें जो घट आदिसे भिन्न पटके स्वरूपका अभाव होता है वह पट आदिका धर्म होता है या घटका धर्म होता है ? घट आदिमें पटके स्वरूपका अभाव घटका धर्म नहीं हो सकता क्योंकि उसके पटका धर्म होनेसे व्याघात होता है—विरोध उपस्थित हो जाता है। पटके स्वरूपका अभाव पटमें नहीं होता क्योंकि पटके स्वरूपका पटम अभाव होनेसे पटका अभाव हो जानेका प्रसंग उपस्थित हो जाता है। पदार्थका अपना धर्म उसी पदार्थमें नहीं होता ऐसा नहीं कहना चाहिये। क्योंकि उस धर्मका पदार्थका अपना धर्म होनेमें विरोध आता है और घटका पटके धर्मका आधार होना घटित नहीं होता। क्योंकि पटके धर्मका आधार घट होता है ऐसा माननेसे घटके आतान वितान-आकारका आधार हो जानेका प्रसंग उपस्थित हो जाता है। पटके स्वरूपका अभाव—नास्तित्व—घटका धर्म है इस पक्षको स्वीकार करनेसे विवादकी ही समाप्ति हो जाती है। क्योंकि पदार्थके साथ अस्तित्व धर्मका तादात्म्यसंबंध होनेसे जिस प्रकार पदार्थ अस्तित्वधर्मात्मक होता है उसी प्रकार पदार्थके साथ (पररूपसे) नास्तित्व धर्मका तादात्म्यसंबंध होनेसे पदार्थ नास्तित्वधर्मात्मक होता है। इस प्रकार घट नहीं है यह प्रयोग ठीक है। यदि घट नहीं है यह प्रयोग ठीक न हो तो विषय प्रकार पदार्थका नास्तित्व धर्मके साथ तादात्म्यसंबंध होनेपर भी पदार्थ असत्—नास्तिरूप—नहीं हो सकता उसी प्रकार उसी पदार्थका अस्तित्व धर्मके साथ तादात्म्यसंबंध होनेपर भी वह पदार्थ सत्—अस्तित्वरूप—नहीं हो सकेगा।

शंका—घटम पटके रूपके अभावका अर्थ है—घटभरहने वाले पटरूपके अभावका प्रतियोगित्व। (जिसका अभाव बताया जाता है वह प्रतियोगी कहा जाता है। घटके अभावका प्रतियोगी घट होता है।) वह पटके रूपके—धर्मके—अभावका प्रतियोगी पटका रूप या धर्म है। उदाहरण—भूतलमें घट नहीं है इस वाक्यम भूतलमें जो घटका नास्तित्व है वह भूतलमें होनेवाले घटके अभावका प्रतियोगित्व ही है। वह घटके रूपके—धर्मके—अभावका प्रतियोगी घटका रूप या धर्म है। समाधान—यह कथन ठीक नहीं है। क्योंकि इस तरह भी जैसे घटके अभावका भूतलका धर्म होनेम विरोध उपस्थित नहीं होता वैसे ही पटके रूपके अभावका घटका धर्म होनेमें विरोध उपस्थित नहीं होता। इस प्रकार घटका भावाभावात्मकत्व—अस्ति-बनास्तित्वधर्मात्मकत्व या विधिप्रतिषेधात्मकत्व—सिद्ध हो जाता है। क्योंकि कथचित्तादात्म्यरूप सबधसे जिसका पदार्थके साथ सबध होता है वही पदार्थका अपना धर्म होता है।

शंका—इस प्रकार घटम स्वरूपसे भावधर्मके—अस्तित्वधर्मके—और पररूपाभावे अभाव धर्मके—नास्तित्व धर्मके—संज्ञावकी सिद्धि होनेपर भी घट है पट नहीं है ऐसा ही कहना चाहिये। क्योंकि पटके अभावका प्रतिपादन करनेवाले वाक्यकी उत्तम प्रकारसे—पट नहीं है इस प्रकारसे—प्रवृत्ति होती है। जिस प्रकार भूतलम घट नहीं है इस प्रकार घटके अभावका प्रतिपादन करनेवाला वाक्य प्रवृत्त होता है भूतल नहीं है इस प्रकारका वाक्य प्रवृत्त नहीं होता उसी प्रकार प्रकृत विषयमें घटमें पटका अर्थात् पटके स्वरूपका अभाव घटका धर्म होनेपर भी 'पट नहीं है' इस प्रकारके वाक्यका प्रयोग करना उचित है। क्योंकि अभावका प्रतिपादन करनेवाले वाक्यम अभावके प्रतियोगीका प्राधान्य होता है (घटमें पटके अभावका प्रतिपादन करनेवाले वाक्यमें घटरूप प्रतियोगीका प्राधान्य होता है)। जिस प्रकार घटरूप परिग्रामकी उत्पत्तिके पूर्वकालमें जो घटका अभाव होता है वह अभाव कपालरूप होनेपर भी कपालकी अवस्थामें 'घट वस्तुतः होता है' इस प्रकारके ही घटकी उत्पत्ति कालके पूर्वकालमें होनेवाले घटके अभावका

अभिप्रादन करनेवाले वाक्यका प्रयोग देखा जाता है 'कपाळ उत्पन्न होगा' इस प्रकारके वाक्यका प्रयोग नहीं। और जिस प्रकार घटका नाश होनेपर जो घटका अभाव होता है वह अभाव घटक नाशके अनन्तर उत्पन्न होतेवाले कपालके स्वरूपका होनपर भी घट बह हुआ इस प्रकारके वाक्यका ही प्रयोग देखा जाता है इसी प्रकार प्रकृत विषयमें भी पट नहीं है इस वाक्यका प्रयोग करना ही उचित है घट नहीं है इस वाक्यका प्रयोग करना उचित नहीं। समाधान—इसका परिहार निम्न प्रकार है घटक अभावाभावात्मकत्व—विधिनिषधात्मकत्व—अस्तित्वनास्तित्वधमयुक्तत्व—की सिद्धि हो जानपर हमारा विवाद ही समाप्त हो गया। क्योंकि हमारा अभीष्ट जो घटका अभावाभावात्मकत्व है उसकी सिद्धि हो गयी है। शब्दका—वाक्य—का प्रयोग तो पूर्व पूर्व प्रयोगके अनुसार ही होगा। शब्दका प्रयोग पदार्थकी सत्ताके अधीन नहीं होता। स्पष्टीकरण—देवदत्त पकाता है इस वाक्यमें प्रश्न होता है कि क्या देवदत्तका अथ देवदत्तका शरीर है या देवदत्तकी आत्मा है या देवदत्तके शरीरसे युक्त देवदत्तकी आत्मा है? यदि देवदत्तका अथ देवदत्तका शरीर हो तो देवदत्तका शरीर पकाता है इस प्रकारक वाक्यका प्रयोग करनी आपत्ति उपस्थित हो जाती है। यदि देवदत्तका अथ देवदत्तकी आत्मा हो तो देवदत्तकी आत्मा पकाती है इस प्रकारक वाक्यका प्रयोग करनेकी आपत्ति उपस्थित हो जाती है। देवदत्तके शरीरसे युक्त देवदत्तकी आत्मा पकानी है इस प्रकारक वाक्यके प्रयोगका अभाव हानसे तीसरे पक्षमें भी उपपत्ति घटित नहीं होती। इस प्रकार प्रतिपादित प्रयोगके अभावमें पूर्व पूर्व प्रयोगका अभाव ही शरण है और इस प्रकार पूर्व पूर्व प्रयोगके अनुसार वाक्यके प्रयोगकी अग्रति होनेसे शब्दप्रयोगके आधारपर प्रश्न करना ठीक नहीं है।

दूसरी बात—घट आदिम रहनवाला पटादिरूप पर पदार्थके स्वरूपका जो अभाव होता है वह घटसे भिन्न होता है या अभिन्न? घटम जो घटभिन्न पदार्थके स्वरूपका अभाव होता है यदि वह घटसे भिन्न है तो उस अभावके भी घटसे भिन्न होनेसे उस घटभिन्न पदार्थके स्वरूपके अभावके अभावकी उस घटम कल्पना करनी चाहिये। क्योंकि घटभिन्न पदार्थके स्वरूपके अभावके अभावकी घटम कल्पना न की जाय तो घट भिन्न पदार्थके स्वरूपके अभावका घटसे भिन्नत्व घटित होनेसे घटके कथंचित असद्रूपत्वकी—नास्तिक्यकी—सिद्धि नहीं होती और घटम घटभिन्न पदार्थके स्वरूपके अभावके अभावकी कल्पना की जानपर अनवस्था नामक दोष आता है। क्योंकि घटभिन्न पदार्थके स्वरूपके अभावका अभाव भा घटसे भिन्न होता है और घट आदिम घटभिन्न पटरूप पदार्थके आताम वितानरूप स्वरूपके अभावके अभावकी घटम कल्पना की जानपर घटभिन्न सभी पदार्थोंके स्वरूपके घटरूप हो जानकी—घटके स्वरूप बन जानकी—आपत्ति उपस्थित हो जाती है। क्योंकि दो अभावरूप दो निषेधोंसे प्रवृत्तकी—विधिकी—सिद्धि हो जाती है। (दो नवीं प्रकृताथ गमयत ऐसा नियम है।) घटम रहनवाला घटभिन्न पटके स्वरूपका अभाव घटसे भिन्न न हो तो घटसे भिन्न न होनेवाले अस्तित्व धर्मसे जिस प्रकार घटादिम अस्तित्व धर्मका सञ्जाव होता है उसी प्रकार घटसे भिन्न न होनेवाले नास्तित्वधर्मसे घटादिम असद्व्यवस्थाके सञ्जावकी भी स्वीकार करना चाहिये।

शुद्धा—स्वरूपसे पदार्थका अस्तित्व ही पदार्थका पररूपसे नास्तित्व होता है और पररूपसे पदार्थका नास्तित्व ही पदार्थका स्वरूपसे अस्तित्व होता है इसलिये अस्तित्व और नास्तित्व इन धर्मोंमें एक वस्तुमें भेद न होनेसे—दोनों धर्मोंकी एकरूपता होनेसे—पदार्थकी अस्तित्वनास्तित्वधमयुक्तता कैसे हो सकती है? समाधान—ऐसा कहना हो जो हम कहते हैं कि भावके—अस्तित्वके—द्वारा अपेक्षणीय निमित्त और अभाव के—नास्तित्वके—द्वारा अपेक्षणीय निमित्तम भव होनेसे पदार्थकी अस्तित्वनास्तित्वधमयुक्तता हो जाती है। स्वद्रव्य स्वक्षेत्र स्वकाल और स्व-मात्ररूप निमित्तकी अपेक्षासे पदार्थ ज्ञाताम अपन अस्तित्व धर्मका ज्ञान उत्पन्न कराता है तथा परद्रव्य परक्षेत्र परकाल और परमात्ररूप निमित्तकी अपेक्षासे ज्ञाताम अपने नास्तित्व धर्मका ज्ञान उत्पन्न कराता है। इस तरह एक पदार्थमें जैसे एकत्व द्वित्व आदि संख्याओंमें जिस प्रकार भेद होता है वही प्रकार एक पदार्थमें अस्तित्व धर्म और नास्तित्व धर्मोंमें होता है। एक द्रव्यमें अन्य द्रव्यकी अपेक्षासे प्रकट होनेवाली द्वित्वादि संख्या प्रियके अपने एक द्रव्यकी ही अपेक्षा होती है ऐसी एकत्व संख्यासे

भिन्नरूपसे प्रतीत नहीं होती—यह बात नहीं है। एकत्वरूप और द्वित्वरूप यह उभयरूप सत्त्वा संख्यावान पदार्थके भिन्न ही नहीं होती क्योंकि उसके उभयरूप सत्त्वावान पदार्थके भिन्न होनेसे उस पदार्थके असंख्य—अगणनीय—हो जानेका प्रसंग उपस्थित हो जाता है। द्रव्यके साथ संख्याका समवायसंबंध होनेसे द्रव्य संख्येय—गणनीय—बन जाता है। ऐसी बात नहीं है। क्योंकि कथञ्चित् तादात्म्यसंबंधको छोड़कर अन्य समवायका होना असंभव है। इस प्रकार अपेक्षणीय स्वरूप और पररूपम भेद होनेसे पदार्थके अस्तित्व धर्म और नास्तित्व धर्ममें भेदकी सिद्धि हो जाती है। परस्पर भिन्न अस्तित्व धर्म और नास्तित्व धर्म इन दो धर्मोंकी सत्ताका एक पदार्थम ज्ञान हो जानसे इन दोनों धर्मोंम कौनसा विरोध हो सकता है ?

शंका—अस्तित्व धर्मके और नास्तित्व धर्मके सद्भावका एक वस्तुमें होनेवाला ज्ञान मिथ्या होता है। समाधान—ठीक नहीं है। क्योंकि एक वस्तुम रहनेवाले अस्तित्व धर्म और नास्तित्व धर्मके सद्भावके ज्ञानको बाधित करनेवालेका अभाव है। उस ज्ञानको बाधित करनेवाला विरोध है यह कहना ठीक नहीं। क्योंकि विरोधका सद्भाव होनेपर उस विरोधसे उक्त ज्ञानके बाधित होनेसे उक्त ज्ञानके मिथ्यापनकी सिद्धि तथा उक्त ज्ञानके मिथ्यापनकी सिद्धि होनेपर अस्तित्व धर्म और नास्तित्व धर्मम विरोधके सद्भावकी सिद्धि होनेसे अयो-याश्रय नामका दोष उपस्थित हो जाता है। वध्यघातकभावरूपसे सहानवस्थानरूपसे और प्रतिबध्य प्रतिबधकभावरूपसे विरोध तीन प्रकारका होता है। उन तीनोंमेंसे प्रथम विरोधम सप और नकुल अग्नि और जल आदि विषय आत है। वह वध्यघातकभावरूप विरोध एक कालम विद्यमान होनेवाले पदार्थोंका संयोग होनेपर होता है क्योंकि जिस प्रकार द्वि-व अनकोके अर्थात् दो पदार्थोंके आश्रयसे होता है उसीप्रकार संयोग दो या अनक पदार्थोंके आश्रयसे होता है—एक पदार्थक आश्रयसे नहीं। अग्निका नाश जल नहीं करता क्योंकि जलका अग्निके साथ संयोग न होनेपर भी यदि जल अग्निका नाश करता है ऐसा माना जाये तो सबत्र अग्निका अभाव हो जानेका प्रसंग उपस्थित हो जायगा। अतएव संयोग होनेपर उत्तर कालम बलवानके द्वारा दूसरा बाधित किया जाता है। इसी प्रकार एक ही कालम एक पदार्थम अस्तित्व धर्म और नास्तित्व धर्मका क्षणमात्रके लिये भी सद्भाव होता है। ऐसा प्रतिपक्षीके द्वारा नहीं माना जाता जिससे कि उन दोनों धर्मोंम वध्यघातकभावरूप विरोधकी कल्पना की जा सके। यदि अस्तित्व और नास्तित्व धर्मकी स्थिति आपके द्वारा एक पदार्थम मानी गयी तो अस्तित्व धर्म और नास्तित्व धर्म इन दोनोंके समान बलवाले होनेसे उनम वध्यघातकभावरूप विरोधका सद्भाव नहीं हो सकता। उन अस्तित्वरूप और नास्तित्वरूप दोनों धर्मोंम सहानवस्थानरूप विरोध भी नहीं हो सकता। यह सहानवस्थानरूप विरोध—एक साथ एक पदार्थम स्थित न होना रूप विरोध—भिन्न भिन्न कालोंम एक पदार्थम या स्थानम होनेवाले दोनोंमें आम्रफलम श्यामत्व और पीतत्वके समान होता है। अर्थात् जिस प्रकार आम्रफलम भिन्न भिन्न कालोंम होनेवाले श्यामत्व और पीतत्वके आम्रफलम समान कालम रहनम विरोध होता है उसी प्रकार एक पदार्थम भिन्न भिन्न कालोंम रहनवाले दोनोंम सहानवस्थानरूप—एक साथ एक पदार्थमें स्थित न होना रूप-विरोध होता है। आम्रफलम उत्पन्न होनेवाला पीतत्व पूर्वकालम उत्पन्न हुए श्यामत्वको (हरेपनको) नष्ट करता है। श्यामत्व और पीतत्व जिस प्रकार पूर्वकाल और उत्तरकालम उत्पन्न होनेवाले होते हैं उसी प्रकार पदार्थम रहनवाले अस्तित्व और नास्तित्व पूर्वकाल और उत्तरकालम उत्पन्न होनेवाले नहीं होते। यदि अस्तित्व और नास्तित्व पूर्वकाल और उत्तरकालम उत्पन्न होनेवाले हों तो अस्तित्वके कालम नास्तित्वका अभाव होनेसे जीवका केवल अस्तित्व सभीको प्राप्ति कर लेंगा—सभी पदार्थ जीवरूप बन आयेंगे। जीवके नास्तित्व—पररूपसे होनेवाले नास्तित्व—के कालमें यदि जीवके स्वरूपसे अस्तित्वका अभाव हो गया तो बन्ध-मोक्षादि व्यवहारके विषयमें विरोध उपस्थित हो जायगा। जिसका सर्वथा अभाव होता है उसके पुन आत्मलाभका—उत्पत्तिका—अभाव होनेसे और जिसका सबथा सद्भाव होता है उसका पुन अभावको प्राप्त होना घटित न जानसे इन अस्तित्व और नास्तित्व धर्मोंकी एक पदार्थमें एक साथ होनेवाली स्थितिका अभाव होना ठीक नहीं है। इसी प्रकार अस्तित्व और नास्तित्वमें प्रतिबध्य-प्रतिबधकभावरूप विरोधका भी संभव नहीं है।

अन्तर्भाव—अन्तर्भावमणि रूप वाहेके प्रतिबोधका सञ्ज्ञाव होनेपर अग्निसे पदार्थमें दहन क्रिया उत्पन्न नहीं होती इसलिये अन्तर्भावमणि और पदार्थगत अग्निजन्य दहनक्रियामें प्रतिबध्य प्रतिबधक भावरूप विरोधका हीनत्व युक्त है। जिस प्रकार अन्तर्भावमणिके अस्तित्वकालमें पदार्थगत अग्निजन्य दहनक्रियाका प्रतिबंध होता है उसी प्रकार पदार्थके स्वरूपसे अस्तित्व होनेके कालमें पररूपसे नास्तित्व होनेमें प्रतिबंध नहीं होता। क्योंकि स्वरूपसे अस्तित्वकालमें भी पररूप आदिसे नास्तित्व अनुभवसिद्ध है। एक पदार्थमें अस्तित्व धर्म और नास्तित्व धर्म नहीं रहते इसकी सिद्धि करते हुए शीत और उष्ण इन धर्मोंके एक पदार्थमें न रहनका ओ दृष्टांत दिया है वह ठीक नहीं है। क्योंकि एक धूपपात्र आदिमें अवच्छेदकके भेदसे शीत और उष्णका उपलब्ध होनेसे शीत और उष्णम विरोधकी सिद्धि नहीं होती। [धूप जलानसे गम बना हुआ धूपपात्र बफकी बुद्धिसे गम होता है और प्रखर अग्निकी दृष्टिसे शीत होता है। अत धूपपात्रमें एक साथ शीत धमकी और उष्ण धमकी प्राप्ति होनेसे उन दोनों धर्मों विराध नहीं हो सकता।] जिस प्रकार एक वृक्ष आदिमें अमृतत्व और अचलत्वकी एक घट आदिमें रक्तत्व और अरक्तत्वकी और एक शरीर आदिमें आवृतत्व और अनावृतत्वकी उपलब्धि होनेसे उन युगलधर्मोंमें विरोधका अभाव होता है उसी प्रकार सत्त्व (अस्तित्व) और असत्त्व (नास्तित्व) इन दोनों धर्मोंके एक पदार्थमें पाये जानसे उनमें भी विरोधका अभाव होता है। (२) इस पूर्वोक्त यक्तिसिद्ध कथनसे सत्त्व धमके और असत्त्व धमके में नाधिकरणत्वका—अर्थात् उनके अधिकरण भिन्न भिन्न होते हैं इस कथनका—परिहा हो गया क्योंकि सत्त्व धम और असत्त्व धमकी एकाधिकरणता अनुभवसे सिद्ध है। (३) जो अनवस्था नामक दोष स्याद्वादमें बताया गया है वह दोष भी अनेकान्तवादियोंके नहीं है। क्योंकि पदार्थका अनन्तधर्ममिकत्व प्रमाणसे ज्ञात होनेके कारण अनन्तधर्ममिक पदार्थको स्वयं स्वीकार करनेसे अप्रामाणिक पदार्थपरंपराकी परिकल्पनाका अभाव होता है। कहनेका अभिप्राय यह है स्वरूपसे अस्तित्व धमका और पररूपसे नास्तित्व धमका पदार्थके साथ जब कथंचित तादात्म्य है तब अस्तित्व धम स्वरूपसे अस्तित्व है और पररूपसे नास्तित्व है। तथा पररूपसे नास्तित्व अपन रूपसे अस्तित्व है और पररूपसे नास्तित्व है यह कहनकी और ये दोनों स्वरूप भी स्वरूपसे अस्तित्व और पररूपसे नास्तित्व हैं यह कहनेकी आवश्यकता न होनेसे अप्रामाणिक पदार्थपरंपराकी परिकल्पना करनेकी आवश्यकता नहीं है। (४) स्वरूपसे अस्तित्व धमका और पररूपसे नास्तित्व धमका एक पदार्थके साथ कथंचित्ता तादात्म्यसंबध होनेसे पदार्थका अस्तित्व जिस रूपसे होता है उसी रूपसे नास्तित्वके होनेका और नास्तित्व जिस रूपसे होता है उसी रूपसे अस्तित्वके होनेका प्रसंग उपस्थित न होनेसे सकर दोष नहीं आता। (५) स्वरूपसे अस्तित्व धमका और पररूपसे नास्तित्व धमका एक पदार्थके साथ कथंचित्तादात्म्यसंबध होनेसे पदार्थका अस्तित्व धर्म जिस रूपमें होता है उस रूपसे नास्तित्व ही होगा अस्तित्व नहीं और नास्तित्व धम जिस रूपसे होता है उस रूपसे अस्तित्व ही होगा नास्तित्व नहीं इस प्रकारसे व्यतिरेक दोष नहीं आता। (६) स्वरूपसे अस्तित्वका और पररूपसे नास्तित्वका एक ही पदार्थमें सञ्ज्ञाव होनेके कारण वस्तु सदसदात्मक होनेसे पदार्थ सद्रूप है या असद्रूप है ? इस प्रकार उभयोक्तिक ज्ञानका अभाव होनेसे अनकान्तवादमें सशय नामक दोष भी नहीं आता। (७) सशयका अभाव होनेसे अर्थात् पदार्थ सदसदात्मक ही है इस प्रकारके निश्चयका सञ्ज्ञाव होनेसे अनिश्चयरूप अप्रतिपत्ति नामक दोष भी नहीं होता और (८) अप्रतिपत्ति नामक दोषका अभाव होनेसे अर्थात् वस्तुके सदसदात्मकत्वरूप स्वरूपके निश्चयक सञ्ज्ञावसे अनकान्तवादमें वस्तुव्यवस्थाहानि नामक दोष भी नहीं आता। जिस पदार्थकी अनुभवसे सिद्ध होती है उसके विषयमें कोई भी दोष नहीं आता। जिस पदार्थकी सिद्धि अनुभवसे नहीं होती उसमें दोष आते हैं।)

एकान्तवादकी जातिमें स्याद्वादकी जाति भिन्न है अतएव स्याद्वादमें इन दोषोंके लिये स्थान नहीं है अतः स्याद्वादके मन्त्रोंको उन उपपत्तियोंके द्वारा उन दोषोंको दूर कर देना चाहिये। क्योंकि स्वतन्त्र

अनेकान्तवादस्य सर्वद्रव्यपर्यायत्वापित्वेऽपि मूलसेतुपेक्षया चातुर्विध्याभिधानद्वारेण भगवतस्तत्त्वासूत्रसास्वावसीहित्यमुपवर्णनमाह—

स्याद्वाचि नित्यं सदृश विरूप वाच्यं न वाच्य सदसत्तदेव ।

विपश्चितां नाथ निपीततत्त्वसुधोद्गतोद्गारपरम्परेयम् ॥२५॥

स्यादित्यव्ययमनेकान्तद्योतकमष्टास्वपि पदेषु योज्यम् । तदेव अधिकृतमेवैक वस्तु स्यात् कथञ्चिद् नाशि विनश्वरशीलमनित्यमित्यर्थः । स्यान्नित्यम् अविनाशधर्मीत्यर्थः । एतावता नित्यानित्यलक्षणमेक विधानम् । तथा स्यात् सदशमनुवृत्तिहेतुसामान्यरूपम् । स्याद् विरूप विविधरूपम् विसदशपरिणामात्मक व्यावृत्तिहेतुविशेषरूपमित्यर्थः । अनेन सामान्य

होनेके कारण निरपेक्ष विधिरूप सामान्य तथा प्रतिषेध रूप विशेषमें ही उन दोषोको स्थान मिलता है । अथवा विरोध शब्द यहाँ दोषका वाचक है । जैसे विरुद्ध आचरण करता है यहाँ विरुद्ध शब्दका अर्थ दुष्ट है । अतएव विरोधों—विरोध वैयधिकरण्य आदि दोषों—से भयभीत यह अर्थ करना चाहिये । इस प्रकार 'विरोध' इस सामा य शब्दसे सभी दोषोका ग्रहण हो जाता है । यह श्लोकका अर्थ है ॥ २४ ॥

भाषा—प्रत्येक वस्तु अनन्त धर्म मौज्जद है । प्रत्येक वस्तु अपन द्रव्य क्षेत्र काल और भावकी अपेक्षा सत् रूप और दूसरे द्रव्य क्षेत्र काल और भावकी अपेक्षा असत् रूप है । वस्तुके अस्तित्व और नास्तित्व धर्मोंका एक साथ कथन नहीं कहा जा सकता इसलिये प्रत्येक वस्तु किसी अपेक्षासे अवक्तव्य भी है । किसी वस्तुमें अविरोध भावसे अस्तित्व और नास्तित्वकी कल्पना करनेको सप्तभगी कहते हैं (प्रपञ्चसा देकस्मिन् वस्तुनि अविरोधन विधिप्रतिषेधकल्पा सप्तभगी^१) । वस्तुमें अस्तित्व और नास्तित्व परस्पर विरुद्ध धर्मोंकी कल्पना किसी अपेक्षाको लेकर ही की जाती है । अतएव स्वद्रव्य आदिकी अपेक्षा वस्तु कथंचित् अस्ति है और परद्रव्य आदिकी अपेक्षा वस्तु कथंचित् नास्ति है । इसीलिये सप्तभगीवादमें विरोध वैयधि करण्य अनवस्था सकर व्यतिकर सशय अप्रतिपत्ति और अभाव नामक दोषोंके लिये कोई अवकाश नहीं है । विरोध आदि दोषोंके निराकरण करनेसे शंकरआप्य और सबदशनसम्प्रदायमें शंकर और साधव आचार्यों द्वारा प्रतिपादित विरोध सशय आदि दोषोका भी परिहार हो जाता है । क्योंकि वस्तुमें अस्तित्व और नास्तित्व धर्म भिन्न भिन्न अपेक्षाओंको लेकर ही माने गये हैं । कारण कि जिस अपेक्षासे वस्तु अस्ति है उसी अपेक्षासे स्याद्वादियों वस्तुको नास्ति स्वीकार नहीं किया है ।

अनेकान्तवाद सम्पूर्ण द्रव्य और पर्यायोंमें रहता है परन्तु मुख्य भेदोकी अपेक्षा स्यात् नित्य स्यात् अनित्य स्यात् सामान्य स्यात् विशेष स्यात् वाच्य स्यात् अवाच्य स्यात् सत् स्यात् असत्के भेदसे अनेकांतक चार भेद बताये गये हैं—

श्लोकार्थ—हे विद्वानोंके शिरोमणि ! अपन अनेकान्त रूपों अमृतको पीकर प्रत्येक वस्तुको कथंचित् अनित्य कथंचित् नित्य कथंचित् सामान्य कथंचित् विषय कथंचित् वाच्य कथंचित् अवाच्य कथंचित् सत् और कथंचित् असत् प्रतिपादन किया है ।

यावत्था—स्यात् शब्द अनेकांतका सूचक है । उसे नित्य अनित्य आदि आठों वचनोंके साथ लगाना चाहिये । (१) प्रत्येक वस्तु विनाशी होनेके कारण कथंचित् अनित्य और अविनाशी होनेके कारण कथंचित् नित्य है । (२) प्रत्येक वस्तु सामान्य रूप होनेसे कथंचित् सामान्य और विशेष रूप होनेसे कथंचित् विशेष है । (३) प्रत्येक पदार्थ अवक्तव्य होनेसे कथंचित् वाच्य, और अवक्तव्य होनेसे कथंचित्

विशेषरूपी द्वितीय प्रकारः । तथा स्वाद् वाच्यं वाक्यम् । स्वाद् न वाक्यमवक्तव्यमित्यथ । अत्र च समासेऽवाक्यमिति युक्तम्, तथाप्यवाक्यपदं चान्धादौ सूदमित्यस्य तापरिहाराय न वाक्यमित्यसमस्ते चकार स्तुतिकार । एतेनाभिलाष्यानभिलाष्यस्वरूपस्तृतीयो भेदः । तथा स्वात्सद् विद्यमानमस्तिरूपमित्यथ । स्वाद् असत् तद्विलक्षणमिति । अनेन सदसदाख्या चतुर्थी विधा ॥

हे विपश्चिता नाथ संख्यावतां मुख्य इयमनन्तरोक्ता निपीततत्त्वसुधोद्गारपरम्परा । तवेति प्रकरणात् सामर्थ्याद्वा गम्यते । तत्त्वं यथावस्थितवस्तुस्वरूपपरिच्छेदः । तदेव जरा मरणपहारिणाद् विबुधापभोग्यत्वाद् मिथ्यावविषोमिनिराकरिष्णुवाद् आन्तराह्णाद कारिणाश्च सुधा पीयूषं तत्त्वसुधा । नितरामनन्यनामा यतया पीता आस्वादिता या तत्त्वसुधा तस्या उद्गता प्रादुभूता तत्कारणिका उद्गारपरम्परा उद्गारश्रणिरिवेत्यथ । यथा हि कश्चिदाकण्ठ पीयूषरसमापीय तदनुविधायिनीमुद्गारपरम्परां मुञ्चति तथा भगवानपि जरामरणपहारि तत्त्वामृत स्वैरमास्वाद्य तन्सानुविधायिनीं प्रस्तुतानेका तवादभेदचतुष्टयी लक्षणमुद्गारपरम्परां देशनामुखेनोद्गोर्णवानि याशय ॥

अथवा यैरेकातवादिभिर्मिथ्यात्वगरलभोजनमावृत्तिं भक्षित तेषां तत्तद्वचनरूपा उद्गारप्रकारा प्राक् प्रदर्शिता । यैस्तु पचेलिमप्राचीनपुण्यप्राग्भारानुग्रहातैजगद्गुरुवदनेदुनि स्थन्दि तत्त्वामृतं मनोहय पीतम् तेषां विपश्चिता यथावत्तद्विदुषां हे नाथ इय पूर्वदल दर्शितोल्लेखशेखरा उद्गारपरम्परेति याख्येयम् । एते च चारोऽपि वादास्तेषु तेषु स्थानेषु प्राप्ते चर्चिताः । तथाहि—आदोपमान्याम समस्वभावम् इति वृत्तं नि यानित्यवाद प्रदर्शितः । ‘अनेकमेकात्मकमेव वाच्यम् इति काये सामान्यविशेषवाद समूचितः । सप्त भङ्गवामभिलाष्यवाद सदसद्वादश्च चर्चितः । इति न भूय प्रयास ॥ इति कायाथ ॥ २५ ॥

अवाच्यं है । लोकम अवाच्य शब्द योनि आदिके अथ म प्रयुक्त होता है अतएव स्तुतिवार हमचन्द्र आवाचन श्लोकम अवाच्य शब्द न कह कर न वाच्य पद प्रयोग किया है । (४) तथा प्रत्येक पदार्थ अस्ति रूप है इसलिये कथञ्चित् सत् नास्ति रूप है इसलिये कथञ्चित् असत् है ।

हे विद्वानोके शिरामणि । जिस प्रकार कोई मनुष्य अमृतका खूब पान करके पीछस बार बार डकार लेता है उसी प्रकार आपन जन्म और मरणके नाश करनेवाली विद्वानोके उपभाग्य मिथ्यात्व विषको निर्विष करनेवाला और आह्लाद उत्पन्न करनेवाली तत्त्व-सुधाका असाधारण रूपसे पान करके अनकान्तवादके चार मुख्य भेदोंकी उद्गारपरम्पराको उपदेशक द्वारा प्रगट किया है ।

अथवा जिन एकान्तवादियोंने मिथ्या-वरूपी विष भोजनका खूब तप्त होकर भक्षण किया है उनके वक्षमरूपी उद्गारोका वर्णन कर चुके हैं । जिन पुण्या मा लोगोने ससारके स्वामी आपने मुख-चन्द्रसे झरते हुए अमृतका तुप्त होन तक पान किया है उन यथाय वक्ता विद्वानोके मखस अनकातवादके चार मुख्य भेदोंकी उद्गारपरम्परा प्रगट हुई है । इन चार वादोम आदोपमाव्योम समस्वभाव श्लोकम नित्यानित्यवाद अनेकमेकात्मकमेव वाच्यम श्लोकम सामान्य विशेषवाद तथा सप्तभगीवादम वाच्य अवाच्य और सत्-असत् वादका वर्णन किया गया है । यह श्लोकका अर्थ है ॥ २५ ॥

भाषा—स्याद्वादियोंके मतम प्रत्येक वस्तु किसी अपेक्षासे नित्य-अनित्य किसी अपेक्षासे वाच्य अवाच्य और किसी अपेक्षासे सत्-असत् है । इन चारो वादोका स्याद्वादम समावेश हो जाता है । अतएव प्रत्येक पदार्थको द्वयार्थिक नयकी अपेक्षा नित्य सामान्य अवाच्य और सत् तथा पर्यायार्थिक नयसे अनित्य, विशेष वाच्य और असत् मानना ही न्यायसंगत है । वस्तुमें एकान्त रूपसे नित्य अनित्य आदि धर्मोंके माननेसे विरोध आता है । अतएव प्रत्येक वस्तुको अनेकातात्मक मानना चाहिये ।

इहानीं नित्यावित्यवयवयोः परस्परदूषणप्रकाशनवद्बलवत्तया वैराग्यमाणयोरितरेतरोही-
रिक्तविविधहेतुहेतिसंनिपातसंज्ञाविनिर्वातयोरवलम्बिसिद्धप्रतिपक्षप्रतिषेधस्य सर्वोत्कर्षमाह—

य एव दोषाः किल नित्यवादे विनाशवादेऽपि समास्त एव ।

परस्परध्वंसिषु कण्टकेषु जयत्यष्टुष्य जिनशासन ते ॥ २६ ॥

किलेति निश्चये । य एव नित्यवादे नित्यैकान्तवादे दोषा अनित्यैकान्तवादिभिः
प्रसज्जिता क्रमयोगपद्याभ्यामथक्रियानुपपत्त्यादय एव विनाशवादेऽपि क्षणिकैकान्तवादेऽपि
समाः तुल्या नित्यैकान्तवादिभिः प्रसज्यमाना अन्यूनधिका ॥

तथाहि—नित्यवादी प्रमाणयति । सर्वं नित्यं सत्त्वात् । क्षणिके सदसत्कालयोरथ
क्रियाविरोधात् तल्लक्षण सत्त्वं नावस्थां बध्नातीति ततो निवर्तमानमनन्यशरणतया नित्यत्वेऽ-
वतिष्ठते । तथाहि—क्षणिकाऽथ सत्त्वा कार्यं कुवाद् असत्त्वा ? गत्यन्तराभावात् । न
तावदाथ पक्ष समसमयवतिनि व्यापारायोगात् सकलभावानां परस्पर कायकारणभाव
प्राप्त्यातिप्रसङ्गाच्च । नापि द्वितीय पक्ष क्षोर्दं क्षमते असत् कायकारणशक्तिविकलत्वात्
अन्यथा शशविषाणादयोऽपि कायकरणायोत्सहेरन् विशेषाभावात् इति ॥

अनित्यवादी नित्यवादिनं प्रति पुनरेव प्रमाणयति । सव क्षणिक सत्त्वात् । अक्षणिके

एकात् नित्य और एकान्त अनित्यवादके माननेवाले एक दूसरेके दोष दिखाकर परस्पर खंडित हैं
और एक दूसरेके सिद्धांतोंका खंडन करनेके लिये नाना प्रकारके हेतुस्वरूपी शस्त्रोंके प्रहारसे घिर पड़ते हैं
अतएव प्रयत्नके बिना ही भगवान्‌के शासनकी सर्वोत्कृष्टता सिद्ध होती है—

श्लोकाथ—नित्य एकान्तवादमें जो दोष आते हैं, वे ही दोष अनित्य एकात्वादमें समान रूपसे
आते हैं । जब क्षुद्र शत्रु एक दूसरेका विध्वंस करनेमें लगे रहते हैं तब जिनेन्द्र भगवान्‌का अजेय शासन
विजयी होता है ।

व्याख्या—यहाँ किल शब्द निश्चय अर्थ है । नित्यवादियोंके मतमें क्रमसे अथवा एक साथ
अपक्रिया नहीं हो सकती इस प्रकार जो अनित्यवादियोंन एकान्त नित्य पक्षमें दूषण दिये वे व सब दोष
अनित्यवादियोंके पक्षमें भी आते हैं ।

नित्यवादी—समस्त पदार्थ नित्य हैं सद्रूप होनेसे । क्षणिक पदार्थोंकी भूत भविष्य और वर्तमान
काल में कोई अपक्रिया नहीं हो सकती क्योंकि अपन प्रयोजन (काम) की उत्पत्ति करनेमें विरोध उपस्थित
होनेसे क्षणिक पदार्थ (कार्यकी उत्पत्तिके लिये) स्थिरत्वको—एक क्षणसे अधिक काल तककी स्थितिको—
धारण नहीं करता । अतः वह क्षणिकत्वसे निवृत्त होता हुआ अन्य किसीकी शरण प्राप्ति न होनेसे नित्यत्वमें
आकर मिल जाता है । तथाहि—प्रश्न होता है कि क्षणिक पदार्थ अस्तित्व होता हुआ अपना कार्य करता है
या अपना अभाव होनेपर अपना कार्य करता है ? क्षण मान रूप अपन अस्तित्व कालमें वह अपना कार्य
करता है यह प्रथम पक्ष ठीक नहीं । क्योंकि जिस कालमें क्षणिक पदार्थ उत्पन्न होना जाता है उसी क्षणमें
उत्पन्न होनेवाले कार्यकी उत्पत्तिके लिये क्षणिक पदार्थमें उत्पत्ति क्रियाका होना घटित नहीं होता तथा
एक-एक कालमें होनेवाले पदार्थोंमें कार्यकारण भाव होनेसे समकालवर्ती सभी पदार्थोंमें परस्पर कार्यकारण
भाव होनेका अतिप्रसंग उपस्थित हो जाता है । क्षणिक पदार्थका अभाव होनेपर वह पदार्थ अपना कार्य
करता है यह दूसरा पक्ष भी सत्य नहीं उत्तरता । क्योंकि जिसका सद्भाव नहीं होता उसमें अपना कार्य
करनेकी शक्तिका अभाव होता है । यदि ऐसी बात न हो तो शशविषाण आदि भी कार्य करनेके लिये
उत्थाही हो जायेंगे क्योंकि असत् पदार्थ और शशविषाणमें जेब नहीं है ।

अनित्यवादी—(नित्य एकान्तवादीका खंडन करते हुए) सम्पूर्ण पदार्थ क्षणिक हैं सद्रूप होनेसे ।

क्रमयोगपद्याभ्यामर्थक्रियाविरोधाद् अर्थक्रियाकारित्वस्य च भावलक्षणत्वात्, ततोऽर्थक्रिया व्यावर्तमाना स्वक्रोडीकृता सत्ता व्यावर्तयेदिति क्षणिकसिद्धिः । न हि नित्योऽर्थोऽथक्रिया क्रमेण प्रवर्तयितुमुत्सहसे, पूर्वाथक्रियाकरणस्वभावोपमर्दद्वारेणोत्तरक्रियायां क्रमेण प्रवृत्त अन्यथा पूर्वक्रियाकरणाविरामप्रसङ्गात् । तत्स्वभावप्रच्यवे च नित्यता प्रयाति अतादवस्थ स्थानित्यतालक्षणत्वात् । अथ नित्योऽपि क्रमवर्तिन सहकारिकारणमथमुदीक्षमाणस्तावदासीत् पञ्चात् तमासाद्य क्रमेण काय कुर्वादिति चत् । न । सहकारिकारणस्य नित्येऽकिञ्चित्करस्यापि प्रवीक्षणोऽनवस्थाप्रसङ्गात् । नापि योगपद्यन नित्योऽर्थोऽथक्रिया कुरुते अध्यक्षविरोधात् । न ह्यकालं सकला क्रिया प्रारम्भाण कश्चिदुपलभ्यते । करोतु वा । तथाप्याद्यक्षण एव सकल- क्रियापरिसमाप्तेद्वितीयादिक्षणेषु अकुर्वाणस्यानित्यता बलाद् आढौकते करणाकरणयारेकस्मिन् विरोधाद् इति ॥

तदेवमेकातद्वयेऽपि ये हेतवस्ते युक्तिसाम्याद् विरुद्ध न व्यभिचर ती यविचारि तरत्तणीयतया मुग्धजनस्य ध्याध्य' चोत्पादयन्तीति विरुद्धा व्यभिचारिणोऽनैकात्मिका

अर्थक्रियाकारित्व (प्रयोजनभूतता) ही सत्ता लक्षण है । पदार्थोंको अक्षणिक कृतस्थ नित्य—माननम उतम क्रमसे अथवा एक साथ अथक्रिया होनम विरोध उपस्थित होनसे तथा अर्थक्रियाका क' होता पदार्थका स्वरूप होनसे उस नित्य पदार्थसे पृथक् होनवाली अर्थक्रिया अपन द्वारा व्याप्त नित्य पदार्थको सत्ताको उतम पदार्थसे पृथक् कर देगी—अर्थक्रियाका पदार्थम अभाव हो जानसे पदार्थका अस्तित्व ही न रहेगा । स प्रकार क्षणिक पदार्थके—पदार्थके क्षणिकत्वके—अनित्यत्वकी सिद्धि होती है । नित्य पदार्थ अपनी अथक्रियाको क्रमसे करनम समय ही होता । क्योंकि पदार्थके प्रयोजनभूत पूर्वकालवर्ती कायको करनके स्वभावके विनाश द्वारा पदार्थके प्रयोजनभूत उत्तरकालवर्ती कायको उत्पन्न करनकी क्रिया करनकी पदार्थकी प्रवृत्ति होती है । पूर्व कार्योत्पादन क्रिया करनेके स्वभावका यदि विनाश न किया गया तो पदार्थवर्ती काय करनकी क्रियाका अत न होनका प्रसंग उपस्थित हो जाना है । पूर्व कार्योत्पादन क्रिया करनके स्वभावका नाश हानेपर पदार्थकी नित्यता नष्ट हो जाती है । क्योंकि पदार्थकी भिन्न भिन्न अवस्थाओंका क्रमसे अभाव होत रहना ही अनित्यताका लक्षण है । यदि कहो कि पदार्थ नित्य होनेपर भी क्रमवर्ती सहकारिकारणभूत अथकी अपेक्षा करता हुआ रहता है और बादम उस सहकारिकारणभूत पदार्थको प्राप्त करके क्रमसे काय करता है—तो यह कहना भी ठीक नहीं । क्योंकि नित्य पदार्थके विषयमें—नित्य पदार्थको अपनी अथक्रिया करनम प्रवृत्त करनके विषयम —सहकारिकारणभूत पदार्थकी अपेक्षा करने पर वह सहकारिकारणभूत पदार्थ भी नित्य होनेसे अकिञ्चित्कर होनके कारण उसे किञ्चित्कर बनानेके लिय अथ सहकारिकारणभूत पदार्थकी अपेक्षा करनी होगी । इस प्रकार अथ-अथ सहकारिकारणभूत पदार्थोंकी अपेक्षा करनेस अनवस्था नामक दोष आता है । नित्य पदार्थ एक साथ (युगपत्) भी अथक्रिया नहीं कर सकते । क्योंकि प्रयत्नस विरोध आता है । कारण कि अर्थक्रिया सदा क्रमसे हाती है । कभी एक समयम होती हुई नहीं देखी जाती । यदि सम्पूर्ण अर्थक्रियाओंका एक क्षणमें होना स्वीकार करो तो सम्पूर्ण क्रियाओंके प्रथम क्षणमें समाप्त हो जानसे द्वितीय क्षण आदिम न करनेवाली अनित्यता अवरन आकर उपस्थित हो जायेगी क्योंकि क्रिया और अक्रिया दोनों एक नित्य पदार्थमें नहीं रह सकते ।

इस प्रकार उक्त दोनों पक्षोंम नित्य और अनित्यवादको सिद्ध करनेके लिय जो सत्त्व हेतु दिया गया है वह विरुद्ध हेतु है । इस प्रकारके हेतु, जब तक उनका विचार नहीं किया जाता तभी तक सुन्दर मालूम होते हैं । इसलिये ये हेतु मोले लोगोकी बुद्धिमें जड़ता पैदा करनेवाले होनेसे अनैकान्तिक हेतु हैं । यहाँ नित्य और

इति । अत्र च मित्वा मित्वैकान्तपक्षप्रतिषेधो दोषोक्तः । उपलक्षणस्यापि सामान्यविशेषादौकान्त-
वादा अपि मिथस्तुल्यदोषतया विरुद्धा व्यभिचारिण एव हेतुपक्षान्तीति परिभाषनीयम् ॥

अथोत्तरार्द्धं व्याख्यायते । परस्परत्वादि । एव च कण्टकेषु क्षुद्रशत्रुष्वेकान्तवादिषु
परस्परध्वंसिषु सत्सु परस्परस्मात् ध्वंसन्ते विनाशमुपयान्तीत्येवंशीला सुन्दोपसुन्दवदिति
परस्परध्वंसिनः । तेषु हे जिन ते तव शासन स्वाद्धावप्ररूपणनिपुण द्वादशाङ्गीरूप प्रवचनं
पराभिभावुकानां कण्टकानां श्वयमुच्छिन्नवेनैवाभावाद् अवृण्यमपराभवनीयम् । “शङ्कहं
कृताचर ’ इति कृत्यविधानाद् वर्धितुमशक्यम् वर्धितुमर्हं वा । जयसि सर्वोत्कर्षेण वतसे ।
यथा कश्चिन्महाराज पीवरपुण्यपरोपाकं परस्पर विगृह्य स्वयमेव क्षयमुपेयिष्यसु द्विषसु
अयस्त्वसिद्धनिष्कण्टकत्वं समृद्धं राज्यमुपमुञ्जान् सर्वोत्कृष्टो भवति एव त्वच्छासनमपि ॥
इति काव्याथ ॥ २६ ॥

अनन्तरकाव्ये नित्यानित्याद्येकान्तवादे दोषसामान्यमभिहितम् । इदानीं कश्चिन्म-
हाराजद्विशेषान् नामग्राह्यं दशयस्तत्प्ररूपकाणामसद्भूतोद्भावकतयोद्बृत्ततथाविधिरिपुजननिर्णीय-

अनित्य पक्षका हो खडन किया गया ह । सामान्य विशेष वाच्य अवाच्य औ सत् असत् वादी भी परस्पर
एक जैसे दोष देते ह इसलिय इन एकान्तवादोका भी विरुद्ध समझना चाहिय ।

एक दूसरेका नाश करनेवाले सुन्द और उपसुन्द नामके दो राक्षस भाइयोंके समान क्षुद्र शत्रु
एकांतवादी रूप कण्टकोका परस्पर नाश हो जानेपर स्याद्वादका प्ररूपण करनेवाला आपका द्वादशांग प्रवचन
किसीके द्वारा भी पराभूत नहीं किया जा सकता । (सुन्द और उपसुन्द नामके दो राक्षस भाई थे । उनको
ब्रह्माका वरदान था कि उनकी मृत्यु एक दूसरेके द्वारा होगी । इस वरदानसे मस्त होकर दोनों भाइयोंने
प्रजाको पीडा देना आरम्भ कर दिया । यह देखकर देवोंन स्वर्गसे तिलोत्तमाको भजा । तिलोत्तमाको
देखकर दोनों भाई अपनी सुख भूलकर उसे अपनी स्त्री बनानेकी चेष्टा करने लगे । दोनों परस्पर लड़ाई
हुई और अन्तमें दोनों भाई एक दूसरेके हाथोंमें मारे गये) । यहाँ शक्ताह कृपाएव सूत्रसे कथप् प्रत्यय
होनेपर अधुष्य का अर्थ होता है कि जिसका किसीसे पराभव न किया जा सके । जिस प्रकार कोई
पुण्यशाली महाराजा अपन शत्रुओंके परस्पर लड़कर मर जानेपर विना प्रयत्नके ही निष्कण्टक राज्यका
उपभोग करता ह उसी प्रकार आपका शासन एकान्तवादियाके परस्पर लड़कर नष्ट हो जानेपर विजयी
होता ह ॥ यह श्लोकका अर्थ है ॥ २६ ॥

भावाथ—जिस प्रकार कोई पुण्यशाली राजा अपनशत्रुओंके आपसमें लड़कर नष्ट हो जानेपर
अखण्ड राज्यका उपभोग करता है उसी तरह एकान्तवादी लोग एक दूसरेके सिद्धांतोंमें दोष देकर एक
दूसरेके मतोंका खण्डन कर देते हैं इसलिये मिथ्यादशन रूप समस्त एकान्तवादोका समन्वय करनेवाला जैम
शासन ही सर्वमान्य हो सकता है ।

ऊपरके श्लोकोंमें सामान्य रूपसे मित्य अनित्य वापि एकान्तवादोम दोष दिखाने गये हैं । अब
एकान्तवादियोंके कुछ विशेष दोषोका दिग्दर्शन कराते हैं । जिस प्रकार प्रजाको पीडित करनेवाले शत्रुओंके

१ सुन्दोपसुन्दनामानी राक्षसी द्वौ भ्रातरो ब्रह्मण सकाशात् वरं लब्धवन्तौ यत् आवयोर्भृत्यु परस्परादस्तु
नाम्यस्यात् । तथेत्युक्तं ब्रह्मणा मत्तौ तौ तिलोकीं पीडयामासतु । अब वेवर्षेयितां तिलोत्तमामुपलभ्य
तद्वधं मिथो युष्मदमाश्रययिरेताम् । एवमेकान्तवादिन स्ववस्त्वसिद्धयर्थं परस्परं विरुद्धयामा विरुद्धयन्ति ।
ततस्त्वैकान्तवास्यो भवति ।

२ ईमसूत्रे ५४ ३५ ।

इति च परिणामादुपरिधीयते किञ्चित्कालात्पते पुरतो भुवनत्रयं वस्तुपकारकारितामाविष्करोति—

नैकान्तवादे सुखदुःखभोगौ न पुण्यपापे न च बन्धमोक्षौ ।

दुर्नीतिवादव्यसनासिनैव परैर्विलुप्त जगदप्यशेषम् ॥ २७ ॥

एकान्तवादे नित्यानित्यैकान्तपक्षाभ्युपगमे न सुखदुःखभोगौ घटेते । न च पुण्यपापे घटेते । न च बन्धमोक्षौ घटेते । पुन पुनर्नव प्रयोगोऽत्यन्ताघटमानतादृशनाथ । तथाहि—
‘एकान्तनित्ये आत्मनि तावत् सुखदुःखभोगौ नोपपद्यते । नित्यस्य हि लक्षणम् अप्रच्युतानु-
त्पन्नस्थिरैकरूपत्वम् । ततो यदा आत्मा सुखमनुभूय स्वकारणकलापसामग्रावशाद् दुःखमुप-
सृज्यते तदा स्वभावभेदाद् अनित्यत्वापत्त्या स्थिरैकरूपताहानिप्रसङ्गः । एव दुःखमनुभूय
सुखमुपसृज्यमानस्यापि शक्तव्यम् । अथ अवस्थाभेदाद् अयं व्यवहारः । न चावस्थासु भिन्न
मानास्तपि तद्वतो भेदः । सप्तस्यैव कुण्डलाजबाधवस्थासु इति चेत् । न । तास्तस्य व्यतिरिक्ता
अवस्थाविरिक्ता वा ? व्यतिरेके, तास्तस्यैव सबन्धाभावः अतिप्रसङ्गात् । अत्यतिरेके तु
सद्धानेवेति तदवस्थितैव स्थिरैकरूपताहानि । कथं च तदेकात्मैकरूपत्वेऽवस्थाभेदोऽपि
अवेदिति ॥

किंच, सुखदुःखभोगौ पुण्यपापनिवर्त्यौ । तन्निवर्तन चायक्रिया । सा च कूटस्थनियस्य

प्रणाकी रक्षा करनवाला राजा महान् उपकारक कहा जाता है उसी प्रकार एकान्तवादियोंके उपद्रवसे तीनों
लोकोंकी रक्षा करनेवाले जितेन्द्र भगवान् सत्कारके महान् उपकारक हैं—

इच्छोक्तार्थ—एकान्तवादमें सुख-दुःखका उपभोग पुण्य पाप और बन्ध मोक्षकी व्यवस्था नहीं बन
सकती । इस प्रकार परतीर्थिक लोग नयाभासोंके द्वारा प्रतिपादित करनवाले आप्रह रूप खडगसे सम्पूर्ण
जगत्तका नाश करते हैं ।

व्याख्या—(१) वस्तुको एकान्त नित्य माननेसे आत्मामें सुख और दुःखकी उत्पत्ति नहीं हो
सकती । अप्रच्युत अनुत्पन्न स्थिर और एक रूपको नियम कहते हैं । अतएव यदि आत्मा अपनी कारण
शामग्रीसे सुखको भोग कर दुःखका उपभोग करन लगे अथवा दुःखका उपभोग करके सुखको भोगन लगे
तो अपने नित्य और एक स्वभावको छोड़नेके कारण आत्मामें स्वभावभेद होनेसे आत्माको अनित्य मानना
पड़ेगा । अर्थात्—वास्तवमें आत्माकी अवस्थाओंमें भेद होता है स्वयं आत्मामें भेद नहीं होता । जिस प्रकार
सर्पकी सरल अथवा कुण्डलाकार अवस्थाओंमें भेद होनेसे सपम भेद होना कहा जाता है उसी प्रकार सुख
और दुःख रूप आत्माकी अवस्थाओंमें भेद होनेसे यह भेद आत्माका कहा जाता है । समाधान यह ठीक
नहीं । आप लोग आत्माकी अवस्थाको आत्मासे भिन्न मानते हैं या अभिन्न ? यदि सुख दुःख अवस्थायें
आत्मासे भिन्न हैं तो इन अवस्थाओं और आत्मामें कोई सम्बन्ध नहीं हो सकता । यदि इन अवस्थाओंको
आत्मासे अभिन्न मानो तो सुख दुःख अवस्थाओंको ही आत्मा मानना चाहिये । अतएव सुख-दुःखका भोग
करते समय अपने नित्य स्वभावको छोड़नेके कारण आत्माको अनित्य मानना पड़ेगा । अतएव एकान्तवादमें
आत्माका अवस्था भेद भी नहीं बन सकता ।

(२) पुण्य-पापसे होनेवाले सुख-दुःख भी नित्य एकान्तवादमें नहीं बन सकते । सुखानुभव रूप
क्रियात्मक परिणाम पुण्य कर्मके निमित्तसे तथा दुःखानुभव रूप क्रियात्मक परिणाम पाप कर्मके निमित्तसे
उत्पादित किया जाता है । इन दोनों परिणामोंकी उत्पत्ति करना ही—इन दोनों परिणामोंके रूपसे परिणत
होना ही—कर्मबद्ध आत्माकी अर्थक्रिया है । यह पुण्य-पापसे होनेवाली अर्थक्रिया कूटस्थ नित्य आत्मामें नहीं

क्रमेण अक्रमेण वा नोपपन्नस्य इत्युक्तमात्रम् । अतः यद्योक्तं न पुण्यपापे इति । पुण्यं दानादि क्रियोपार्जनीयं शुभं वर्म, पापं हिंसादिक्रियासाध्यमशुभं कर्म । ते अपि न घटेते प्रागुक्तनीतिः ॥

तथा न बन्धमोक्षौ । बन्धः कमपुद्गले सह प्रतिप्रदेशमात्मनो बह्वयःपिण्डवद् अन्योऽन्यसंश्लेषः । मोक्षः कृत्स्नकर्मक्षयः । तावज्जेकान्तवित्ये न स्याताम् । बन्धो हि सयोग विशेषः । स च 'अप्राप्तानां प्राप्तिः' इति लक्षणः । प्राकालभाविनी अप्राप्तिरन्यावस्था, उत्तर कालभाविनी प्राप्तिश्चान्या । तदनयोरप्यवस्थाभेददोषो दुस्तरः । कथं चैकरूपत्वे सति तस्याकस्मिको बन्धनसयोगः । बन्धनसयोगाच्च प्राक् किं नाय मुक्तोऽभवत् । किञ्च तेन बन्धनेनासौ विकृतिमनुभवति न वा ? अनुभवति चेत् चर्मादिवदन्त्यः । नानुभवति चेत् निर्विकारत्वे सता असता वा तेन गगनस्येव न कोऽप्यस्य विशेष इति बन्धवैकल्याद् नित्यमुक्त एव स्यात् । तदश्च विशीर्णा जगति बन्धमोक्षयवस्था । तथा च पठन्ति—

वर्षातपाभ्यां किं व्योम्नश्चमण्यस्ति तयो फलम् ।

चर्मोपमश्चसोऽनियः क्षतुल्यश्चेदसत्फलः ॥

बन्धानुपपत्तौ मोक्षस्याप्यनुपपत्तिर्बन्धनविच्छेदपर्यायत्वाद् मुक्तिशब्दस्येति ॥

एवमनित्यैका तत्वादेऽपि सुखदुःखाद्यनुपपत्तिः । अनित्यं हि अत्यन्तोच्छेदधर्मकम् । तथाभूते चामनि पुण्योपादानक्रियाकारिणो निरवयव विनष्टत्वात् कस्य नाम तत्फलभूत

हो सकती । पदार्थोंके नित्य माननेम उनम क्रम-क्रमसे अथवा एक साथ अथक्रिया नहीं हो सकती यह पहल कहा जा चका ह । इसीलिय कहा ह कि दान आदिस होनेवाले शम कम रूप पुण्य और हिंसा आदिसे होनेवाले अशुभ कम रूप पाप—दोनों एकान्त नित्य पक्षम नहीं बन सकते ।

(३) अग्नि और लोहेकी तरह आत्माके प्रदेशोके कम पुद्गलोके साथ परस्पर सम्मिश्रण हो जानेको बंध और सम्पूर्ण कर्मोंके साथ हो जानेको मोक्ष कहते ह । यह बंध और मोक्षकी व्यवस्था भी एकान्त नित्यवादम नहीं बन सकती । सयोगविशेषको बन्ध कहते हैं । अप्राप्त पदार्थोंकी प्राप्तिको सयोग कहते हैं । यह सयोग एव अवस्थाको छोडकर दूसरी अवस्थाको प्राप्त करनेम हो सम्भव हो सकता है । अतएव नित्य आत्माम अवस्था भेद होनेसे बंध और मोक्ष नहीं बन सकत । तथा एकान्त नित्य माननपर उसके साथ बंधक कर्मोंका बंध नहीं हो सकता । अतएव बंधक कर्मोंके साथ होनेवाले सयोगके पहले आत्माको मुक्त मानना चाहिये । तथा बंधक कमके कारण आत्माको कोई विकार होता है या नहीं ? यदि बंध होनेसे आत्माके कोई विकार होता है तो आत्माको चमडकी तरह अनित्य मानना चाहिये । यदि बंध होनेपर भी आत्मा अविकृत रहती है तो निर्विकार आकाशकी तरह बंधके हाने अथवा न होनेसे आत्माके कोई भी विकार नहीं आ सकता अतएव बंधके निष्फल होनेके कारण आत्माको सदा मुक्त मानना चाहिये । अतएव सर्वथा एकान्तवादम बंध और मोक्षकी व्यवस्था नहीं बन सकती । कहा भी है—

वर्षा और गरमीके कारण चमडेम ही परिवर्तन होता है आकाशम कोई परिवर्तन नहीं देखा जाता । अतएव यदि आत्मा चमडेके समान है तो उसे अनित्य मानना चाहिये यदि आत्मा आकाशकी तरह है तो उसमें बंध नहीं मानना चाहिये ।

आत्माके बन्ध न होनेसे आत्माके मोक्ष भी नहीं हो सकता । क्योंकि बन्धनके नष्ट होनेको ही मोक्ष कहते हैं ।

(१) एकान्त अनित्यवाद साधनेसे भी सुख-दुख नहीं बन सकते । सबथा रूपसे नष्ट होनेको अनित्य कहते हैं । अनित्य आत्मामें पुण्योपार्जन करनेवाली क्रिया करनेवाले आत्माका निरन्वय बाध होनेसे

सुखानुभव । एवं पापोपादानक्रियाकारिणोऽपि निरवयवनाशे कस्य दुःखसवेदनमस्तु । एवं तान्म्यः क्रियाकारी अन्यश्च तत्फलभोक्ता इति असमञ्जसमापद्यते ।

अथ—

‘यस्मिन्नेव हि सन्ताने आहिता कर्मवासना ।

फल तत्रैव सन्धत्त कर्पासे रक्ता यथा’ ॥

इति वचनाद् नासमञ्जसमित्यपि बाह्यमात्रम् सतानवासनयोरवास्तवत्वेन प्रागेव निर्लोठि तत्वात् ॥

तथा पुण्यपापे अपि न घटेते । तयोर्हि अथक्रिया सुखदुःखोपभोग । तदनुपपत्तिश्चा नन्तरमेवास्ति । ततोऽथक्रियाकारि बाभावात् तयोरप्यवदमानवम् । किंचानित्य क्षणमात्र-स्थायी । तस्मिन्च क्षणे उत्पत्तिमात्रव्यभवात् तस्य कुत पुण्यपापोपादानक्रियाजनम् ? द्वितीयादिक्षणेपु चावस्थातुमेव न लभते । पुण्यपापोपादानक्रियाभावे च पुण्यपापे कुत निर्मूलत्वात् ? तदसत्त्वे च कुतस्तन सुखदुःखभाग । आस्तां वा कथंचिदेतत् । तथापि पूव क्षणसदृशेनोत्तरक्षणेन भवितव्यम् उपादानानुरूपत्वाद् उपादेयस्य । तत् पूवक्षणाद् दुःखितात् उत्तरक्षण कथं सुखित उपद्यते कथं च सुखितात् तत् स दुःखित स्यात्, विसदृश भागतापत्त ? एव पुण्यपापाद्वापि । तस्माद्यत्किञ्चिदेतत् ॥

फल रूप सुखका अनुभव तथा पापोपाजन करनवाली क्रिया करनेवाले आत्माका निरन्वय विनाश होनेसे दुखका अनुभव नहीं हो सकता । तथा पदार्थाका निरन्वय विनाश माननसे एकको कर्ता और दूसरको भोक्ता मानना पड़ेगा ।

अथा— जिस प्रकार कपासके बीजमें लाल रंग लगानेसे बीजका फल भी लाल रंगका होता है उसी तरह जिस सतानमें कमवासना रहती है उसी सतानमें कमवासनाका फल रहता है ।

अतएव सतानके प्रवाह माननेसे काम चल जाता है इस तरह आत्माके माननको आवश्यकता नहीं रहती । समाधान—यह ठीक नहीं । सतान और वासना अवास्तविक है यह हम (१८ व श्लोककी व्याख्यान) प्रतिपादन कर चुके हैं ।

(२) एकान्त अनियवादमें पुण्य पाप भी नहीं बन सकते । सुख और दुःखका भोग क्रमसे पुण्य और पापकी अथक्रियाय है । यह पुण्य पापकी अथक्रिया एकांत क्षणिक पक्षमें नहीं बन सकती यह हम पहले कह आये हैं । अतएव क्षणिकवादमें अथक्रियाकारिवके अभावमें पुण्य-पाप भी सिद्ध नहीं होते । तथा क्षणिकवादियोंके मतमें प्रत्येक पदार्थ केवल एक क्षणके लिये उत्पत्तिम लभे रहते हैं इसलिये पुण्य और पापको उपाजन नहीं कर सकते । यदि दूसरे तीसरे आदि क्षणमें पुण्य और पापका उपाजन स्वीकार करा तो यह ठीक नहीं । क्योंकि क्षणिकवादियोंके मतमें प्रथम क्षणके बाद पदार्थाका स्थित रहता ही संभव नहीं । अतएव पुण्य कम और पाप कमके उपाजन करनकी शुभ और अशुभ परिणति रूप क्रियाओंके अभावमें पुण्यरूप और पापरूप द्रव्यकर्मोंका सञ्जाव नहीं हो सकता क्योंकि शुभाशुभ परिणामरूप निमित्तोंका अभाव होता है और पापरूप द्रव्यकर्मके अभावमें सुख-दुःखका अनुभव कैसे हो सकता है ? यदि किसी प्रकार क्षणिकवादियोंके मतमें सुख दुःखके अनुभवका सञ्जाव मान भी लिया जाय फिर भी (उनके मतमें पूवक्षण उत्तरक्षणका उपादान कारण होनेसे) उत्तरक्षण उपादानभूत पवक्षण के सदृश होना चाहिये क्योंकि उपादेय परिणाम—उपादान—परिणामी—के सदृश होता है । उपादेयके उपादानके सदृश होनेसे दुःखी आत्मरूप पूवक्षणसे सुखी आत्मरूप उत्तरक्षणकी तथा सुखी आत्मरूप पूवक्षणसे दुःखी आत्मरूप उत्तरक्षणकी उत्पत्ति कैसे हो सकती है ? क्योंकि उत्तरक्षणरूप परिणामका अपने उपादानसे विसदृश होनेका प्रसंग उपस्थित हो जाता है ।

एवं बन्धमोक्षयोरप्यसम्भवः । लोकेऽपि हि य एव बद्धः स एव मुच्यते । निरन्तरं काशाभ्युपगमे चैकाधिकरणत्वाभावात् सत्तावस्थ आवास्तवत्वात् कुतस्तथा सभावना-
मात्रमपि ? ॥

परिणामिनि चात्मनि स्वीक्रियमाणे सर्वं निर्वाधमुपपद्यते ।

परिणामोऽवस्थान्तरगमनं न च सवथा ह्यवस्थानम् ।

न च सवथा विनाशः परिणामस्तद्विदामिष्ट ॥

इति वचनात् । पातञ्जलटीकाकारोऽप्याह— अवस्थितस्य द्रव्यस्य पूर्वधमनिवृत्तौ धमान्तरोत्पत्तिः परिणाम इति । एव सामान्यविशेषसदसदभिलाषानभिलाष्यैका-तवादेवपि सुखदुःखाद्य-
भाव स्वयमभियुक्तैरभ्युह ॥

अथोत्तराद्व्याख्या । एवमनुपपद्यमानेऽपि सुखदुःखभोगादिव्यवहारे परैः परतीर्थिकैरथ च परमाथतः शत्रुभिः । परशब्दो हि शत्रुपर्यायोऽप्यस्ति । दुर्नीतिवादव्यसनासिना । नीयते एकदेशविशिष्टोऽर्थः प्रतीतिविषयमाभिरिति नीतयो नया । दुष्टा नीतया दुर्नीतया दुनया । तेषां वदनं परेभ्यः प्रतिपादनं दुर्नीतिवादः । तत्र यद् यसनम् अयासक्ति औचित्यनिरपेक्षा प्रवृत्तिरिति यावत् दुर्नीतिवादव्यसनम् । तदेव सद्वाधशराराच्छेदनशक्तियुक्तत्वाद् असिरेव असि कृपाणो दुर्नीतिवादव्यसनासि । तेन दुर्नीतिवादव्यसनासिना करणभूतेन दुनयप्ररूपेण हेवाकखज्जन । एवमित्यनुभवसिद्ध प्रकारमाह । अपिशब्दस्य भिन्नक्रमत्वाद् अशेषमपि जगद्

(३) क्षणिक एवातवादम बध और मोक्ष भी नहीं बन सकते । लोकम भी जो बधता ह बही बंधनमुक्त होता हुआ देखा जाता ह । प्रत्येक क्षणका निर-बय विनाश स्वीकार करनपर आ माका जो क्षणबद्ध होता है उसका क्षणमात्रमे विनाश होनेसे बही आत्माका क्षण मक्त नहीं कहा जा सकता । अतएव बध और मोक्षका एकाधिकरण न होनेसे तथा क्षणसन्तानके वास्तविक न होनेसे क्षणिक एकातवादम बध और मोक्षकी कल्पना भी कैसे की जा सकती ह ?

अतएव आ-माको परिणामी मानना चाहिये । आत्माको परिणामी माननसे कोई भी बाधा नहीं आती । कहा भी ह—

एक अवस्थाको छोडकर दूसरी अवस्थाको प्राप्त करनेको परिणाम कहत हैं । परिणाम न सवथा अवस्थानरूप होता है और न सवथा विचाररूप—ऐसा विद्वानोन माना है ।

पातञ्जल टाकाकारने भी कहा है— अवस्थित द्रव्यम पहले धमके नाश होनपर दूसर धर्मकी उत्पत्तिको परिणाम कहत हैं । इसी प्रकार एकान्त सामान्य विशेष एकान्त सत-असत और एकान्त वाच्य-अवाच्य वादोमे भी सुख दुःखका अभाव आदि बाध स्वयं जान लेन चाहिये ।

इस प्रकार एकान्तवावियोंके मतम सुख दुःखके मोक्ष आदिका व्यवहार सिद्ध न होनपर भी परवासी शत्रुओंन दुनयवादम अत्यासक्ति रूप खडगसे सम्बन्धदर्शन सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र रूप भावप्राप्तोका विच्छेद करके सम्पूर्ण जगत्का नाश कर रक्खा है । जिस प्रकार बाण लोग खडगके द्वारा समस्त ससारका संहार करते हैं उसी प्रकार परवादियोंने दुनयवादका प्ररूपण करके सत् ज्ञानका नाश कर दिया है । इसलिये हे भगवन् आप परवासी-शत्रुओंस ससारकी रक्षा करो । वस्तुके एकदेश जाननको नय और छोटे नयोको दुर्नय कहते हैं । श्लोकेर्ने अपि शब्दको 'अशेष के साथ लगाना चाहिये । जिस प्रकार मय रोते हैं (मंचा क्रोशन्ति) इस वाक्यका अर्थ होता है कि मंचपर बैठे हुए पुरुष रोते हैं, उसी तरह वहाँ 'सम्पूर्ण

निश्चितमपि त्रैलोक्यम् । तात्पर्यात् सद्रूपपदेशः' इति त्रैलोक्यगतजन्तुजातम् । विदुषा
सम्यग्ज्ञानादिभावप्राणव्यपरोपणेन व्यापादितम् । तत् आद्यस्थ इत्याशयः । सम्यग्ज्ञानादयो हि
भावप्राणाः प्रावचनिकैर्गीयन्ते । अत एव सिद्धेष्वपि जीवव्यपदेशः । अन्यथा हि जीवधातुः
प्राणधारणार्थेऽभिधीयते । तेषां च दशविधप्राणधारणाभावाद् अजीवत्वप्राप्तिः । सा च
विरुद्धा । तस्मात् समारिणो दशविधद्रव्यप्राणधारणाद् जीवा सिद्धाश्च ज्ञानादिभावधारणाद्
इति सिद्धम् । दुनयस्वरूप चोत्तरकाव्ये व्याख्यास्यामः ॥ इति काव्याथ ॥ २७ ॥

साम्प्रत दुनयप्रमाणरूपणद्वारेण प्रमाणनयैरधिगमः' इति वचनाद् जीवाजीवादि
सत्त्वाधिगमनिबधनानां प्रमाणनयानां प्रतिपादयितुं स्वामिनः स्याद्वादविरोधिदुनयमागमिरा
करिष्णुरनन्यसामान्य वचनातिशयः स्तुवन्नाह—

सदेव सत् स्यात्सदिति त्रिधार्थो मीयेत दुर्नीतिनयप्रमाणैः ।

यथार्थदर्शी तु नयप्रमाणपथेन दुर्नीतिपथं त्वमास्थः ॥ २८ ॥

अयते परिच्छिद्यत इत्यथ पदार्थः । त्रिधा त्रिभिः प्रकारैः । मीयते परिच्छिद्यते ।
विधौ सप्तमी । कैश्चिभिः प्रकारैः इत्याह दुर्नीतिनयप्रमाणैः । नीयते परिच्छिद्यते एकदेशविशि

श्लोक (अजावमपि त्रैलोक्यम्) का अथ सम्पन्न लोकके प्राणी समझना चाहिये । पूव आचार्योंन सम्यग्दर्शन
सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्रको भावप्राण कहा है । अतएव सिद्धो भी जीवका व्यपदेश होता है । जीव
धातु प्राण धारण करनेके अथम प्रयुक्त होती है । यदि दस द्रव्यप्राणोको [देखिये परिशिष्ट (क)] धारण
करना हो जीवका लक्षण किया जाय तो सिद्धोंको अजाव कहना चाहिये क्योंकि सिद्धोंके द्रव्यप्राण नहीं
होते । अतएव ससारी जीव द्रव्यप्राणोकी अपेक्षासे और सिद्ध जीव भावप्राणोकी अपेक्षासे जीव कहे जात
हैं । दुर्नयका स्वरूप आगेके श्लोकमें कहा जायगा ॥ यह श्लोकका अर्थ है ॥ २९ ॥

भावार्थ—पदार्थोंको सबका निय और सर्वथा अनिय माननसे एका त्वादियोंके मतमें सुख-दुःख
पुण्य-पाप और बन्ध-मोक्ष आदिकी व्यवस्था नहीं बन सकती । अतएव प्रत्येक वस्तुको कथञ्चित् नित्य
और कथञ्चित् अनित्य मानना ही युक्तियुक्त है । भाव अभाव द्वय अद्वय निय अनित्य आदि एकान्तवादोंमें
दोषोंका दिग्दर्शन समस्तमनुजने अपने आप्तभोमासा नामक ग्रन्थमें विस्तारसे किया है ।

अब दुनय नय और प्रमाणका लक्षण कहते हुए प्रमाणनयैरधिगम सूत्रसे जीव अजीव आदि
सत्त्वोंको जाननमें कारण प्रमाण और नयका प्रतिपादन करनेवाले और स्याद्वादके विरोधी दुनयको निरा
करण करनेवाले भगवान्के वचनोंकी असाधारणता बताते हैं—

श्लोकाथ—दुर्नयसे पदार्थ सबथा सत है नयसे पदार्थ सत है और प्रमाणसे पदार्थ कथञ्चित्
सत् है—इस तरह तीन प्रकारोंसे पदार्थोंका ज्ञान होता है । वस्तु के यथावत् स्वरूप देखनेवाले आपन ही
नय और प्रमाण मार्गोंके द्वारा दुर्नयरूप माग निराकरण किया है ।

व्याख्याथ—जो जाना जाता है वह अर्थ है—पदार्थ है । पदार्थोंका दुनय नय और प्रमाणसे
ज्ञान किया जाता है । जिसके द्वारा पदार्थोंके एक अर्थ को जाना जाता हो उसे नय कहते हैं । जो नय दूषित

१ सम्यग्ज्ञानसम्यग्दर्शनसम्यक्चारित्र्येऽभावयो य जीवस्य गुणास्त भावप्राणाः । इदं प्रज्ञापनासूत्रं प्रथमपदे ।

२ जीव प्राणधारणे हैमधातुपारायणं स्वादिगणं वा ४६५ ।

३ अकञ्चोन्मियाणि स्वासोच्छ्वासआयुष्यमनोबलवचनबलशरीरबलानोति दश द्रव्यप्राणाः ।

४ सत्त्वार्थाधिगमसूत्रे २-३ ।

होऽर्थं आभिरिति नीतयो नयाः । दुष्टा नीतयो दुर्नीतयो इत्यर्थः । नया नैगमादयः । प्रमीयते परिच्छिद्यतेऽर्थोऽनेकान्तविशिष्टोऽनेन इति प्रमाणम् स्याद्वादात्मकं प्रत्यक्षपरोक्षलक्षणम् । दुर्नीतयश्च नयाश्च प्रमाणे च दुर्नीतिनयप्रमाणानि तैः ॥

केनोल्लेखेन मीयते इत्याह सदेव सत् स्यात्सद् इति । सदिति अव्यक्तत्वाद् नपुंसकत्वम् यथा किं तस्या गर्भे जायमिति । सदेवेति दुनयः । सदिति नयः । स्यात्सदिति प्रमाणम् । तथाहि—दुर्नयस्यावत्सदेव इति ब्रवीति । अस्त्येव घटः इति । अयं वस्तुनि एकान्तास्तित्वमेव अभ्युपगच्छन् इतरधर्माणां तिरस्कारेण स्वाभिप्रत्यमेव धर्मं व्यवस्थापयति । दुर्नयत्वं चास्य मिथ्यारूपत्वात् । मिथ्यारूपं च तत्र धर्मान्तराणां सतामपि निहन्नात् । तथा सदिति उल्लेखनान् नयः । स हि अस्ति घट इति घटे स्वाभिमतमस्तित्वधर्मं प्रसाधयन् शेषधर्मेषु गजनिमिलिकामालम्बते । न चास्य दुर्नयत्वम् । धर्मान्तरातिरस्कारात् । न च प्रमाणत्वम् । स्याच्छब्देन अलान्छितत्वात् । स्यात्सदिति 'स्यात्कथञ्चित् सद् वस्तु' इति प्रमाणम् । प्रमाणत्वं चास्य दृष्टेष्टाबाधितत्वाद् विपक्षे बाधकसद्भावाच्च । सर्वं हि वस्तु स्वरूपेण सत् पररूपेण चासद् इति असकृदुक्तम् । सदिति दिङ्मात्रदशनाथम् । अनया दिशा असत्त्वनित्यत्वानि यत्ववक्तव्यत्वावक्तव्यवसामान्यविशेषादि अपि बोद्धव्यम् ॥

इत्थं वस्तुस्वरूपमाख्याय स्तुतिमाह यथार्थदर्शी इत्यादि । दुर्नीतिपथं दुर्नयमार्गम् । तुशब्दस्य अवधारणायस्य भिन्नक्रमत्वात् त्वमेव आस्थं त्वमेव निराकृतवान् । न तीर्थान्तरदेवतानि । केन कृत्वा । नयप्रमाणपथेन । नयप्रमाणे उक्तस्वरूपे । तयोर्मार्गेण प्रचारेण । यैस्तत्त्वं यथाथदर्शी । यथार्थोऽस्ति तथैव पश्यतीत्येवशीलो यथाथदर्शी । विमलकवलज्योतिषा यथा-

होते हैं व दुनय ह । नगम सग्रह व्यवहार ऋजुसूत्र शब्द समभिरुक् और एवभूत य सात नय हैं । जिसके द्वारा अनन्त धर्मात्मक पदार्थ जाना जाता है उसे प्रमाण कहते हैं । प्रमाण स्याद्वादरूप होता है । इसके प्रत्यक्ष और परोक्ष दो भेद हैं ।

यहाँ सत् शब्द अव्यक्त है इसलिये वह नपुंसक लिंगम प्रयुक्त हुआ है । जिस प्रकार गर्भस्थ बच्चे के लिंगका ठीक ज्ञान न होनेसे कि तस्या गभ जातम इस वाक्यम नपुंसक लिंगका प्रयोग हुआ है उसी तरह सत् शब्द भी नपुंसक लिंगम प्रयुक्त हुआ है । (१) किसी वस्तुमें अन्य धर्मोंका निषेध करके अपने अमीष्ट एकान्त अस्तित्वको सिद्ध करनेको दुर्नय कहते हैं जैसे यह घट ही है (अस्त्येव घट) । वस्तुम अमीष्ट धर्मको प्रधानतासे अन्य धर्मोंका निषेध करनेके कारण दुर्नयको मिथ्या कहा गया है । (२) किसी वस्तुम अपने इष्ट धर्मको सिद्ध करते हुए अन्य धर्मोंम उदासीन हो कर वस्तुके विवेचन करनेको नय कहते हैं । जैसे यह घट है (अस्ति घट) । नयम दुर्नयकी तरह एक धर्मके अतिरिक्त अन्य धर्मोंका निषेध नहीं किया जाता इसलिये नयको दुर्नय नहीं कहा जा सकता । तथा नयमें स्यात् शब्दका प्रयोग न होनेसे इसे प्रमाण भी नहीं कह सकते । (३) वस्तुके नाना दृष्टियोंकी अपेक्षा कथञ्चित् सत् रूप विवेचन करनेको प्रमाण कहते हैं जैसे घट कथञ्चित् सत् है (स्यात्कथञ्चित् घट) । प्रत्यक्ष और अनुमानसे अबाधित होनेसे और विपक्षका बाधक होनेसे इसे प्रमाण कहते हैं । प्रत्येक वस्तु अपने स्वभावसे सत् और दूसरे स्वभावसे असत् है यह पहले कई बार कहा चुका है । यहाँ वस्तुके एक सत् धर्मको कहा गया है । इसी प्रकार असत् निरय अनित्य वक्तव्य अवक्तव्य सामान्य विशेष आदि अनेक धर्म समझने चाहिये ।

श्लोकमें तु शब्द निश्चय अथमें प्रयुक्त हुआ है । 'तु शब्दका त्व' के साथ सम्बन्ध लगाना चाहिये । इसलिये केवलज्ञानसे समस्त पदार्थोंको यथार्थ रीतिसे जानने वाले आपने ही नय और प्रमाणके द्वारा दुर्नयवादका निराकरण किया है । अन्य तैत्तिरीय लोम राग, द्वेष आदि दोषोंसे युक्त होनेके कारण यथार्थदर्शी नहीं हैं इसलिये दुर्नयोंका निराकरण नहीं कर सकते । क्योंकि जो लोम स्वयं अमीतिके मार्गमें

वस्थितवस्तुदर्शी । योथीन्तरशास्त्रास्तु रागाविशेषकालुष्यकलङ्कितत्वेन तथाविधज्ञानाभावाद् न यथोर्थदर्शिनः । ततः कथं नाम दुनयपथमयने प्रगल्भन्ते ते तपस्विन । न हि स्वयमनयप्रवृत्ता परेषामनय निषेद्धमुद्धरता धत्त । इदमुक्तं भवति । यथा कश्चित् सन्मागवेदी परोपकार दुर्लभितः पुरुषश्चौरश्वापावकण्टकाद्याकीर्ण मार्गं परित्याज्य पथिकानां गुणदोषोभयविकल दीर्घास्पृष्टं गुणयुक्तं च मार्गमुपदर्शयति एव जगन्नाथोऽपि दुनयतिरस्करणेन भव्येभ्यः नय प्रमाणमार्गं प्ररूपयतीति । आस्थः इति अस्त्येतरद्यतन्यां शास्त्यसूचकित्यातेरङ्' इत्यङ्कि "इवयत्यसूचचपतः श्वास्थवोचपत्तम्" इति अस्थावेशे स्वरावेस्तासु इति वृद्धौ रूपम् ॥

मुख्यवृत्त्या च प्रमाणस्यैव प्रामाण्यम् । अत्र नयानां प्रमाणतुल्यकक्षतारयापनं तत् तेषामनुयोगद्वारभूततया प्रज्ञापनाङ्गत्वज्ञापनाथम् । चचारि हि प्रवचनानुयोगमहानगरस्य द्वाशाणि उपक्रमः निक्षेपः अनुगमः नयश्चेति । एतेषां च स्वरूपमावश्यकभाष्योदेनिरूपणीयम् । इह तु नोक्त्यते ग्रन्थगौरवभयात् । अत्र चैकत्र कृतसमासान्त पथिन्शब्दः । अयत्र चायुपन्न पथशब्दोऽदन्त इति पथशब्दस्य द्विप्रयोगो न दुष्यति ॥

अथ दुनयनयप्रमाणस्वरूपं किञ्चिन्निरूप्यते । तत्रापि प्रथमं नयस्वरूपं । तदनधिगमे दुर्नयस्वरूपस्य दुष्परिज्ञानत्वात् । अत्र च आचार्येण प्रथमं दुनयनिर्देशो यथोत्तरप्राधान्याव बोधनाथः कृतः । तत्र प्रमाणप्रतिपन्नार्थैकदेशपरामर्शो नयः । अनन्तधमाध्यासितं वस्तु स्वाभि

पडे हुए हैं वे दूसरोंको अभीतिसे नहीं निकाल सकते । अतएव जिस प्रकार यथाय मागका जाननवाला कोई परोपकारी पुरुष पथिकोको कुमागसे बचानेकी इच्छासे चोर व्याघ्र कण्टक आदिसे आकीण मागसे छडा कर उन्हें निर्दोष ठीक-ठीक मार्गका प्रदशन करता ह इसी प्रकार त्रिलोकके स्वामी अरहत भगवान भी भव्योके लिए नय और प्रमाणका उपदेश देते ह । इलोकम आस्थ पद निराकरण करने के अथम प्रयत्न हुआ २ । अस बातुसे अद्यतन (लड लकार) म शास्त्यसूचकित्यातेरङ् सूत्रसे अ प्रयय होकर इवयत्यसूचचपत श्वास्थवोचपत्तम् सूत्रसे उसके स्थानम अस्थ आदेग होकर स्वरावेस्तासु सूत्रसे अ व स्थानम वद्धि हाकर 'आस्थ रूप बनता ह ।

वास्तवम केवल प्रमाणको ही सत्य कहा जा सकता है । नयोसे वस्तुके सम्पण अशाका ज्ञान नहीं होता इसलिय नयको सत्य नहीं कह सकते । अनुयोगद्वारसे प्रज्ञापना तक पहुँचनके लिय नय अनु योगके द्वार हैं इसलिये नयोको प्रमाणके समान कहा गया है । उपक्रम निक्षेप अनुगम और नय य चार अनुयोग-महानगरम पहुँचनके दरवाजे हैं । इनका स्वरूप विशेषावश्यकभाष्य (गाथा १११४ १५ ५के भागे) आदि ग्रन्थोसे जानना चाहिये । यहाँ ग्रन्थके बढ जानके भयसे सबका स्वरूप नहीं लिखा जाता । एक जगह इलोकम पथिन् शब्द समासान्त ह और दूसरी जगह अयुत्पन्न अकारात है इसलिय पथ शब्दका दो बार प्रयोग करनेमे दोष नहीं है ।

दुर्नय नय और प्रमाणमेंसे पहले नयका स्वरूप कहा जाता है । क्योंकि नयका बिना ज्ञान दुनयका ज्ञान नहीं हो सकता । प्रमाणसे निश्चित किमे हुए पदार्थोंके एक बंश ज्ञान करनेको नय कहत है । प्रत्यक वस्तुमें अनन्त धर्म पाये जाते हैं इन अनन्त धर्मोंम अपन इष्ट धर्मको जाननेको नय कहते हैं । वस्तुका प्रमाण द्वारा

१ हेमसूत्र ३४६ ।

२ हेमसूत्रे ४३१३ ।

३ हेमसूत्रे ४४३१ ।

४ अनुयोगद्वाराइ महापुरस्सेव तस्व चत्तारि ।

५ विशेषावश्यकभाष्य १११ ११२ ११३ ११४ १५०५ तत् परम् ।

प्रेतैकधर्मविशिष्ट नयति प्रपद्यति संवेदनकोटिमारोहयति इति नयः । प्रमाणप्रवृत्तकृत्तरकाल-
भावी परामश इत्यर्थः । नयाश्चानन्ता, अनन्तधमत्वात् वस्तुन तदेकधमपर्यवसितानां वस्तुन
भिप्रायाणां च नयत्वात् । तथा च वृद्धा — जाइया वयणपहा तावइया चेव हुति नय
वाया' इति । तथापि चिरतनाचार्यैः सर्वसंग्राहिसमाभिप्रायपरिकल्पनाद्वारेण सप्त नया
प्रतिपादिता । तथाथा—नैगमसंग्रहव्यवहारऋजुसूत्रशब्दसमभिरूढैवभूता इति । कथमेषां सर्व
संग्राहकत्वमिति चेत् । उच्यते । अभिप्रायस्तावद् अथद्वारेण शब्दद्वारेण वा प्रवर्तते गत्यन्तरा
भावात् । तत्र ये केचनाथनिरूपणप्रवणा प्रमात्रभिप्रायास्ते सर्वेऽपि आद्य नयचतुष्टयेऽन्तर्भव
ति । ये च शब्दविचारचतुरास्ते शब्दादिनयत्रये इति ॥

तत्र नैगम सत्तालक्षण महासामान्यम् अवान्तरसामान्यानि च द्रव्यत्वगुणत्वकर्म-
त्वादीनि तथान्त्यान् विशेषान् सकलासाधारणरूपलक्षणान्, अवान्तरविशेषाश्चापेक्षया
पररूपयावत्तनक्षमान् सामान्यान् अत्यन्तविनिलुठितस्वरूपानभिप्रैति । इदं च स्वतन्त्रसामा-
यविशेषवादे क्षुण्णमिति न पृथक्प्रयत्न प्रवचनप्रसिद्धनिलयनप्रस्थदृष्टान्तद्वयैर्गम्यइच्छायम् ।

निश्चय होनपर उसका नयसे ज्ञान होता है । वस्तुबोध अनन्त धम होते हैं अतएव नय भी अनन्त होते हैं ।
वस्तुव अनन्त धमामसे वक्तके अभिप्रायके अनुसार एक धमके बचन करनको नय कहते हैं । वृद्धो न कहा भी
है— जितनप्रकारसे वचन बोल जा सकते हैं उतन ही नय होते हैं । फिर भी पक्व आचार्योंने सबका संग्रह
करनवाले सात वचनाकी कल्पना करके नैगम संग्रह व्यवहार ऋजुसूत्र शब्द समभिरूढ और एवभूत
इन सात नयोंका ही प्रतिपादन किया है । अर्थ अथवा शब्दसे अपने अभिप्राय प्रगट किये जा सकते हैं ।
नगम संग्रह व्यवहार ऋजुसूत्र ये चार अर्थका निरूपण करते हैं इसलिये अथनय कहे जाते हैं तथा
तद समभिरूढ और एवभूत नय शब्दका प्ररूपण करत हैं इसलिय शब्दनय कहे जाते हैं अतएव ये सात
नय सबसंग्राहक हैं ।

(१) नगम नय सत्तारूप महा सामान्यको द्रव्यत्व गुणत्व कर्मत्व रूप अवान्तर सामान्यको असा-
धारण रूप विशेषको तथा पररूपसे व्यावृत्त और सामान्यसे भिन्न अवान्तर विशेषको जानता है । यह
नय सामाय विशेषको ग्रहण करता है । नैगम नयका स्वरूप (चौवहव श्लोकम्) सामान्य विशेषका निरूपण
करत समय बताया गया है अतएव यहाँ अलग नहीं लिखा जाता । निलयन और प्रस्थ य नैगम नयके
दृष्टात शास्त्रोमें प्रसिद्ध हैं । (निलयन शब्दका अर्थ निवास स्थान होता है । जैसे किसीन किसीसे पूछ
आप कहाँ रहते हैं । उसने जवाब दिया कि मैं लोकम रहता हूँ । लोकम भी जम्बूद्वीप—भरतक्षेत्र—
मध्यखण्ड—अमक देश—अमुक नगर—अमुक घरम रहता हूँ । नैगम नय इन सब विकल्पोको जानता है ।
दूसरा दृष्टात प्रस्थका है । धान्यको मापनेके पाख सेरके परिमाणको प्रस्थ कहते हैं । किसीन किसी आदमीको
कुठार ले कर जगलम जाते हुए देखकर पूछा आप कहाँ जाते हैं ? उस आदमीने जवाब दिया कि मैं
प्रस्थ लेने जाता हूँ । ये दोनों नैगम नयके उदाहरण हैं ।)

१ छाया—यावन्तो वचनपथास्तावन्त एव भवन्ति नयवादा । सन्मतितर्कप्रकरण ३-४७ ।

२ तत्र निलयन वसनभियनर्यान्तरम् । तद्दृष्टान्तो यथा—कश्चित् केनचित् पृष्ठं नय वसति भवान् ? स
प्राह—लोकः । तथापि जम्बूद्वीपे तथापि भरतक्षेत्रे तथापि मध्यखण्डे तथाप्यकस्मिन् जनपदे नगरे गृहे
इत्यादीन् सर्वाणि विकल्पान् नैगम इच्छति ॥ प्रस्थको धान्यमानविशेषः । तद्दृष्टान्तो यथा—सद्योग्यं काष्ठं
बुधावस्थाप्यामपि कदनुकीर्तिकं सक्त्यै कृतं गृहमासीत् मित्रादिसर्वासम्पत्सम्पत्सामु नैगम प्रस्थकमिच्छति ।
हरिभट्टीयावयकटिप्पणे नयाधिकारः ।

समस्तसु विशेषविशेषतिरोधानद्वारेण सामान्यरूपतया विश्वमुपावत् । एकैव सामान्यैकान्तवादे प्राक् प्रपञ्चितम् ॥

व्यवहारस्त्वेवमाह यथा—लोकप्राहमेव वस्तु अस्तु किमनया अदृष्टाव्यवहियमाणवस्तु परिकल्पनकष्टपिष्टिकया । यदेव च लोक व्यवहारपथमवतरति तस्यैवानुप्राहकं प्रमाणमुपलभ्यते नैवस्थ । न हि सामान्यमनादिनिघनमेक सग्रहाभिमत प्रमाणभूमि, तथानुभवाभावात् । सर्वस्य सवदर्थित्वप्रसङ्गाच्च । नापि विशेषा परमाणुलक्षणा क्षणक्षयिण प्रमाणगोचरा, तथा प्रवृत्तरभावात् । तस्माद् इदमेव निखिललोकाबाधित प्रमाणप्रसिद्ध कियत्कालभाविस्थू लताभाविभ्रान्तमुदकाद्याहरणार्थक्रियानिवतनक्षमं घटादिक वस्तुरूप पारमाथिकम् । पूर्वोत्तरकालभावितात्पयायपर्यालोचना पुनरव्यायसी तत्र प्रमाणप्रसराभावात् । प्रमाणमन्तरेण विचारस्य कतुमशक्यत्वात् । अवस्तुत्वाच्च तेषां किं तद्गोचरपयालोचनेन । तथाहि—पूर्वोत्तर कालभाविनो द्वयविवर्ता क्षणक्षयिपरमाणुलक्षणा वा विशेषा न कथंचन लोक व्यवहारमुपर चयन्ति । तन्न ते वस्तुरूपाः । लोकव्यवहारोपयोगिनामेव वस्तुत्वात् । अत एव पन्था गच्छति कुण्डिका स्रवति गिरिदहते मञ्जा क्रोशति इत्यादिव्यवहाराणां प्रामाण्यम् । तथा च वाचस्पत्यः—लौकिकसम उपचारप्रायो विस्तृतार्थो व्यवहार' इति ॥

अजुसूत्र पुनरिदं मन्यते—वर्तमानक्षणविवर्त्येव वस्तुरूपम् । नातातमनागत च । अतीतस्य विनष्टत्वाद् अनागतस्यालघात्मलाभत्वात् खरविषाणादियऽविशिष्यमाणतया

(२) विशेषोकी अपेक्षा न करके वस्तुको सामान्यसे जाननको सग्रह नय कहते हैं । इसका निरूपण (चौथे पाँचवें श्लोकमें) सामान्य एकान्तका प्ररूपण करत समय किया जा चुका है ।

(३) जितनी वस्तु लोकमें प्रसिद्ध है अथवा लोकव्यवहारम आती है उन्हीको मानना और अदृष्ट और अव्यवहाय वस्तुओकी कल्पना निष्प्रयोजन है । सग्रह नयसे जाना हुआ अनादि निघन रूप सामान्य व्यवहार नयका विषय नहीं हो सकता क्योंकि इस सामान्यका सब साधारणको अनुभव नहीं होता । यदि इस सामान्यका सब लोगको अनुभव होन लगे तो सब लोग सबज्ञ हो जाय । इसी प्रकार क्षण-क्षणम नष्ट होन वाले परमाणु रूप विशेष भी प्रमाणके विषय नहीं हो सकते क्योंकि परमाण आदि सूक्ष्म पदार्थ हमारे प्रत्यक्ष आदि प्रमाणके बाह्य हानसे हमारी प्रवृत्तिके विषय नहीं हैं । अतएव व्यवहार नयकी अपेक्षा कुछ समयके तक रहनेवाली स्थूल पर्यायका धारण करतवाला और जल धारण आदि क्रियाओके करमम समय घट आदि वस्तु ही पारमाथिक और प्रमाणसे सिद्ध ह क्योंकि इनके माननेमें कोई लोक विरोध नहीं आता । इसलिये घटका ज्ञान करत समय घटकी पूर्व और उत्तर कालकी पर्यायोंका विचार करना व्यर्थ है क्योंकि सूक्ष्म पर्याय प्रमाणसे नहीं जानी जाती । तथा ये पूर्वोत्तर पर्याय अवस्तु हैं । पूर्व और उत्तर कालम होनेवाली द्रव्यकी पर्याय अथवा क्षण-क्षणम नाश होनवाले विशेष रूप परमाणु लोकव्यवहारम उपयोगी न होनेसे अवस्तु हैं । क्योंकि जो लोकव्यवहारम उपयोगी होता है उसे ही वस्तु कहते हैं । अतएव रास्ता जाता है कुछ बहता है पहाड जलता है मच रोते हैं आदि व्यवहार भी लोकोपयोगी होनेसे प्रमाण हैं । वाचकमुख्यने कहा भी है—लोकव्यवहारके अनुसार उपचरित अथको जतानेवाले विस्तृत अथको व्यवहार कहते हैं ।

(४) वस्तुकी अतीत और अनागत पर्यायोंको छोडकर वर्तमान क्षणकी पर्यायोंको जानना अजुसूत्र नयका विषय है । वस्तुकी अतीत पर्याय नष्ट हो जाती है और अनागत पर्याय उत्पन्न नहीं होती इसलिये अतीत और अनागत पर्याय खरविषाणकी तरह सम्पूर्ण सामर्थ्यसे रहित होकर कोई अथक्रिया नहीं कर

सकलशक्तिविरहरूपत्वात् मार्भक्रियानिर्बर्तनक्षमत्वम् तदभावाच्च न वस्तुत्वं । “यदेवार्थं क्रियाकारि तदेव परमार्थसत्” इति वचनात् । वर्तमानक्षमालिङ्गित पुनर्वस्तुरूप समस्ताय क्रियासु व्याप्रियत इति तदेव पारमार्थिकम् । तदपि च निरक्षम-युगन्तव्यम् अशक्यतायुक्तिरिक्तं वात् । एकस्य अनेकस्वभावतामन्तरेण अनेकस्यावयवव्यापनायोगात् अनेकस्वभावता एवास्तु इति चेत् । न । विरोधव्याघ्राघातत्वात् । तथाहि—यदि एकः स्वभावः कथमनेकः अनेकश्चेत्कथमेकः एकानेकयोः परस्परपरिहारेणावस्थानात् । तस्मात् स्वरूपनिमग्ना परमाणव एव परस्पररोपसपणद्वारेण कथञ्चिन्मिषयरूपतामापन्ना निखिलकार्येषु व्यापारभाज इति त एव स्वलक्षणं न स्थूलतां धारयत् पारमार्थिकमिति । एवमस्याभिप्रायेण यदेव स्वकीयं तदेव वस्तु न परकायम् अनुपयोगिवादिति ॥

शब्दस्तु रूढिता यावन्ता ध्वनयः कस्मिंश्चिदर्थे प्रवृत्तते यथा इन्द्रशक्रपुरन्दरादयः सुरपतौ तेषां सब्रामप्येकमयमभिप्रैति किल प्रतीतिवशाद् । यथा शब्दादव्यतिरेकोऽर्थस्य प्रतिपाद्यते तथैव तस्यैकत्वमनेकं वा प्रतिपादनीयम् । न च इन्द्रशक्रपुरन्दरादयः पर्यायशब्दा विभिन्नाथवाचितया वदाचनं प्रतीयते । तेभ्यः सब्रदा एकाकारपरामर्शोत्पत्तरस्खलितवृत्तितया तथैव व्यवहारदर्शनात् । तस्माद् एक एव पर्यायशब्दानामय इति शङ्क्यते आहूयतेऽनेनाभिप्रायणाय इति निरुक्तात् एकार्थप्रतिपादनाभिप्रायेणैव पर्यायध्वनीनां प्रयोगात् । यथा चार्थः पर्यायशब्दानामेकमयमभिप्रैति तथा तदस्तटी तटम् इति विरुद्धलिङ्गलक्षणधर्माभिसम्बन्धाद् वस्तुनो भेदः चाभिदत्तः । न हि विरुद्धधर्मकृतं भेदमनुभवतो वस्तुना विरुद्धमायोगा युक्तः । एव सङ्ख्याकालकारकपुरुषादिभेदाद् अपि भेदोऽभ्युपगन्तव्यः । तत्र सङ्ख्या एकवादिः कालोऽतीतानि कारककर्त्रादि पुरुषः प्रथमपुरुषादि ॥

सकती इसलिय अवस्तु है । क्योंकि अथक्रिया करनेवाला ही वास्तवमे सत् कहा जाता है । वर्तमान क्षणम विद्यमान वस्तुसे ही समस्त अथक्रिया हो सकती है इसलिय मयाधम बही सत् है । अतएव वस्तुका स्वरूप निरस मानना चाहिय क्योंकि वस्तुको अथ सहित मानना युक्तिसे सिद्ध नहीं होता । शंका—एक वस्तुके अनक स्वभाव मान बिना यह अनक अवबोधन नहीं रह सकती इसलिये वस्तुम अनक स्वभाव मानने चाहिय । समाधान—यह ठोक नहीं । क्योंकि यह माननमे विरोध आता ह । तथाहि—एक और अनेकमें परस्पर विरोध होनेसे एक स्वभाववाली वस्तुम अनेक स्वभाव और अनक स्वभाववाली वस्तुम एक स्वभाव नहीं बन सकत । अतएव अपन स्वरूपम स्थित परमाण ही परस्परके सयोगसे कथचित् समूह रूप होकर सम्पूर्ण कायोंम प्रवृत्त होत ह । इसलिये ऋजुसूत्र नयकी अपेक्षा स्थूल रूपको धारण न करनेवाले स्वरूपमें स्थित परमाण ही मयाधमें सत् कहे जा सकते हैं । अतएव ऋजुसूत्र नयकी अपेक्षा निज स्वरूप ही वस्तु है पर स्वरूपको अनुपयोगी होनेके कारण वस्तु वही कह सकते ।

(५) रूढिसे सम्पूर्ण शब्दोंके एक अर्थम प्रयुक्त होनेको शब्द वय कहते हैं । जैसे शक्र पुरन्दर—इन्द्र आदि सब शब्द एक अर्थके श्रोतक हैं । जैसे शब्द और अथका अमेव होता है जैसे ही उसके एकत्व और अनेकत्वका भी प्रतिपादन करना चाहिये । इन्द्र शक्र और पुरन्दर आदि पर्यायवाची शब्द कभी भिन्न अर्थका प्रतिपादन नहीं करते क्योंकि उनसे एक ही अर्थका ज्ञान होता है । अतएव इन्द्र आदि पर्यायवाची शब्दोंका एक ही अर्थ है । जिस अभिप्रायसे अर्थ कहा जाय उसे शब्द कहते हैं । अतएव सम्पूर्ण पर्यायवाची शब्दोंसे एक ही अर्थका ज्ञान होता है । जैसे इन्द्र शक्र और पुरन्दर परस्पर पर्यायवाची शब्द एक अर्थको श्रोतित करते हैं जैसे ही तट तटी तटम् परस्पर विरुद्ध लिङ्गशब्दोंसे पदार्थोंके भेदका ज्ञान होता है । इसी प्रकार संख्या—एकत्व आदि, काल—अतीत आदि कारक—कर्ता आदि और पुरुष—प्रथम पुरुष आदिके भेदोंसे शब्द और अर्थमें भेद अवगमना चाहिये ।

समभिरुद्धस्तु पर्यायशब्दानां प्रविभक्त्येवार्थमभिमन्यते । तद्यथा इन्दनात् इन्द्रः । पारमैश्वर्यम् इन्द्रशब्दवाच्य परमाद्यतस्तद्व्यर्थे अतद्व्यर्थे पुनरुपचारतो वतते । न वा कश्चित् वद्वान् सर्वशब्दानां परस्परविभक्त्याप्रतिपादितया आश्रयाश्रयभावेन प्रवृत्त्यसिद्ध । एव शब्दनात् शक्रः पूदारणात् पुरन्दर इत्यादिभिन्नाथैव सर्वशब्दानां दर्शयति । प्रमाणयति च—पर्यायशब्दा अपि भिन्नार्थाः प्रविभक्त्युत्पत्तिनिमित्तकत्वात् । इह ये ये प्रविभक्त्युत्पत्ति निमित्तकास्ते ते भिन्नाथका यथा इन्द्रपशुपुरुषशब्दा । विभिन्नव्युत्पत्तिनिमित्तकाश्च पर्याय शब्दा अपि । अता भिन्नाथा इति ॥

एवभूत पुनरेव भाषते—यस्मिन् अथ शब्दो व्युत्पाद्यते स व्युत्पत्तिनिमित्तम् । अर्थो यदैव प्रवतते तदैव त शब्दः प्रवतमानमभिप्रेति न सामान्येन । यथा उद्काद्याहरणवेलायां ओषिदादिमस्तकारूढा विशिष्टचष्टावान् एव घटोऽभिधीयते न शब्दः घटशब्दो व्युत्पत्तिनिमित्त भूम्न्यत्वात् पटादिवद् इति । अतीता भाषिनी वा चष्टामङ्गीकृत्य सामान्येनैवान्वयत इति चेत् । न । तथोक्तिनानुत्पन्नतया शशविषाणरूपत्वात् तथापि तद्द्वारेण शब्दप्रवतने सचत्र प्रवत चित्तव्य विशेषाभावान् । किंच यदि अतातवत्स्यचष्टापक्षया घटशब्दोऽचष्टावत्यपि प्रयुज्येत

(६) समभिरुद्ध नय पर्यायवाची शब्दोभ भिन्न अर्थको द्योतित करता है । जस इन्द्र शक्र और पुरन्दर शब्दोंके पर्यायवाची होनेपर भी इन्द्रस परम ऐश्वर्यवान् (इन्दनात् इन्द्र) शक्रसे सामान्यवान् (शक्रनात् शक्र) और पुरन्दरसे नगरोंको विदारण करनेवाले (पदरिणात् परन्दर) भिन्न भिन्न अर्थोंका ज्ञान होता है । वास्तवम् इन्द्र शब्दके कहनसे इन्द्र शब्दका वाच्य (परम ऐश्वर्यवाले) में ही मिल सकता है । जिसमें परम ऐश्वर्य नहीं है उसे केवल उपचारसे ही इन्द्र कहा जा सकता है । इसलिये वास्तवम् जो परम ऐश्वर्यसे रहित है उसे इन्द्र नहीं कह सकते । अतएव परस्पर भिन्न अर्थको प्रतिपादन करनेवाले शब्दोंमें आश्रय और आश्रयी संबंध नहीं बन सकता । इसी तरह शक्र और पुरन्दर शब्द भी भिन्न अर्थको द्योतित करते हैं । अतएव भिन्न व्युत्पत्ति होनेसे पर्यायवाची शब्द भिन्न भिन्न अर्थोंके द्योतक हैं । जिन शब्दोंकी व्युत्पत्ति भिन्न भिन्न होती है व शब्द भिन्न भिन्न अर्थोंके द्योतक होते हैं जैसे इन्द्र पशु और पुरुष शब्द । पर्यायवाची शब्द भी भिन्न व्युत्पत्ति होनेके कारण भिन्न अर्थको सूचित करते हैं ।

(७) एवभूत नय ऐसा कहता है—जिस अर्थका लेकर शब्दकी व्युत्पत्ति की जाती है वही अर्थ उस शब्दकी व्युत्पत्ति—प्रवृत्ति—का निमित्त होता है । जिस समय अर्थ प्रवृत्त होता है उस समय प्रवृत्त होता हुआ उसे अभिप्रेत हाता है सामान्यतः नहीं । जैसे जल लानेके समय स्त्रियोंके सिरपर रखे हुए विशिष्ट क्रिया युक्त घड़ेको ही घट कह सकते हैं दूसरी अवस्थामें घड़को घट नहीं कहा जा सकता । क्योंकि जिस तरह घटको घट नहीं कहा जा सकता उसी तरह घड़ा भी जल लान आदिकी क्रिया रहित अवस्थामें घट शब्दकी व्युत्पत्तिका निमित्त नहीं हो सकता । स्त्रियोंके सिर पर न रखे हुए और विशिष्ट क्रियासे रहित पदार्थकी अतीत और अनागत विशिष्ट चेष्टा—क्रिया—को स्वीकार कर वह दूसरा पदार्थ सामान्यतः घट कहा जाता है—यह कथन ठीक नहीं है । क्योंकि उस दूसरे पदार्थकी अतीतकालीन चेष्टा नाश होने अथवा अनागतकालीन चेष्टाके अनुत्पन्न होनेसे ये चेष्टाएँ शशविषाणके सदृश होती हैं अर्थात् उनका अभाव होता है । दूसरे पदार्थकी अतीत चेष्टाका नाश अथवा अनागतकालीन चेष्टाकी अनुत्पत्ति होनेसे उन चेष्टाओंका अभाव होनेपर भी यदि उन चेष्टाओंके द्वारा उस दूसरे पदार्थको लेकर घट शब्द प्रवृत्त किया गया तो सभी पदार्थोंको लेकर घट शब्दका व्यवहार करना चाहिये—सभी पदार्थोंको घट कहना चाहिये । क्योंकि जिस प्रकार उस दूसरे पदार्थकी अतीत या अनागत चेष्टाओंका (शब्दप्रवर्तन कालमें) अभाव होता है उसी प्रकार (शब्दप्रवर्तन कालमें) अन्य सभी पदार्थोंकी अतीत या अनागत चेष्टाओंका अभाव होता है । (तात्पर्य यह है कि जब प्रवृत्तिनिमित्तका अभाव होनेपर भी एक पदार्थको लेकर घट शब्दका व्यवहार

तथा कपालमृत्पिण्डादावपि तत्त्ववर्तनं दुर्निवार स्याद् विशेषामावात् । तस्माद् यत्र क्षणे व्युत्पत्तिनिमित्तमविकलमस्ति तस्मिन् एव सोऽर्थस्तच्छब्दवाच्य इति ॥

अत्र संग्रहश्लोका —

“अन्यदेव हि सामान्यमिन्नज्ञानकारणम् ।
विशेषोऽप्यय एवेति मन्यते नैगमो नय ॥ १ ॥
सद्रूपतानतिक्रात स्वस्वभावमिव जगत् ।
सत्तारूपतया सव सगृह्यन् संग्रहो मत ॥ २ ॥
व्यवहारस्तु तामेव प्रतिवस्तु यवत्प्रित्तम् ।
तथैव दृश्यमानत्वाद् व्यापारयति देहिन ॥ ३ ॥
तत्रजुसूत्रनीति स्याद् शुद्धपयायसञ्ज्ञिता ।
नश्वरस्यैव भावस्य भावात् स्थितिवियोगत ॥ ४ ॥
विरोधिलिङ्ग सख्यादिभेदाद् भिन्नस्वभावताम् ।
तस्यैव मन्यमानोऽय प्रत्यवतिष्ठते ॥ ५ ॥
तथाविधस्य तस्यापि वस्तुन क्षणवर्तिन ।
व्रूते समभिरूढस्तु सङ्गाभेदेन भिन्नताम् ॥ ६ ॥
एकस्यापि ध्वनेर्वाच्य सदा तन्नोपपद्यते ।
क्रियाभेदेन भिन्नत्वाद् एवभूतोऽभिमान्यते” ॥ ७ ॥

क्रिया जाता है तो प्रवृत्तिनिमित्त का अभाव होनपर अय सभी पदार्थोंको लेकर घट शब्दका व्यवहार क्यों न किया जाय ?) यदि अतीत या अनागत चेष्टाओंकी अपेक्षासे वर्तमानकालीन चेष्टा रहित उस दूसरे पदार्थको लेकर घट शब्द प्रयुक्त किया जाता है तो कपाल और मृत्पिण्डम भी घट शब्दका प्रयोग करने दुर्निवार हो जायगा । क्योंकि जिस प्रकार उस दूसरे पदार्थम वर्तमानकालीन विशिष्ट चेष्टाका अभाव होता है तथा भूत अथवा भविष्य कालम चेष्टाका सङ्गाव होता है उसी प्रकार कपालम भूतकालम तथा मृत्पिण्डम भविष्य कालम चेष्टाका सङ्गाव और वर्तमानकालीन चेष्टाका अभाव होता है । अतएव जिस क्षणम किसी शब्दकी व्युत्पत्तिका निमित्त कारण भूत पदार्थ सम्पूर्ण रूपसे विद्यमान हो उसी क्षणमें वह पदार्थके द्वारा वाच्य होता है ।

यहाँ संग्रह श्लोक है—

नैगम नयके अनुसार विशेष रहित सामान्य ज्ञानका कारणभूत (वस्तुगत) सामान्य भिन्न होता है और विशेष भी भिन्न होता है ॥ १ ॥

अपने-अपन स्वभावम स्थित सभी पदार्थ हैं अस्तित्व धमको नहीं छोड़ते हैं । इन सभी पदार्थोंका सत्तारूपसे जो संग्रह करता है उसे संग्रह नय कहते हैं ॥ २ ॥

सत्ताके समान दिखाई देनेवाली होनेके कारण प्रत्येक वस्तुम विद्यमान रहनेवाली उस सत्ताके लिये—
अवान्तर सत्तावाले पदार्थोंके लिये—प्राणियोंका व्यवहार नय प्रयुक्त करता है ॥ ३ ॥

स्थिति—धौग्य—का अभाव (गौणत्व) होनेसे केवल नश्वर पर्यायका सङ्गाव होनेके कारण अथ क्रियाकारी होनेसे पारमार्थिक पर्यायका आश्रयी ज्ञानुपपन्न नय होता है ॥ ४ ॥

परस्पर विरोधी लिंग सख्या आदिके भेदसे भिन्न भिन्न धर्मोंको माननेवाला शब्द नय होता है ॥ ५ ॥

क्षणस्थायी वस्तुको भिन्न भिन्न सजाओके भेदसे भिन्न मानना समभिरूढ नय है ॥ ६ ॥

वस्तु अमुक क्रिया करनेके समर्थ हो अमुक कार्यसे कहीं जा सकती है यह सदा एक शब्दका वाच्य नहीं हो सकती इसे एवभूत नय कहते हैं ॥ ७ ॥

यस्य च परामर्शो अभिप्रेतधर्मावधारणात्मकतया शेषधर्मतिरस्कारेण प्रवर्तमाना दुर्नयसंज्ञा-
मनुवर्तते । तद्वत्प्रभावितसत्ताका हि स्वस्वेते परंपरादा । तथाहि—नैगमनयदर्शनामुपारिणौ
नैयायिकवैशेषिकौ । संप्रहाभिप्रायवृत्ता सर्वेऽप्यद्वैतवादा सांख्यदर्शन च । व्यवहारनयानुपाति
प्रायश्चार्वाकदर्शनम् । ऋजुसूत्राकृतप्रवृत्तबुद्ध्यस्तायागता शब्दादिनयावलम्बिनो
वैयाकरणादयः ॥

उक्तं च सोदाहरण नयदुनयस्वरूप श्रीवैवस्वरिपादैः । तथा च तदप्रथ — 'नीयते येन
भुताख्यप्रमाणविषयाकृतस्य अर्थस्य अशस्तवितराशौदासीन्यत' स प्रतिपत्तरभिप्रायविशेषो नय
इति । स्वाभिप्रेताद् अशाद् इतराशापलाबी पुननयाभास । स 'याससमासाभ्यां द्विप्रकार ।
व्यासतोऽनेकविकल्प' । समासतस्त द्विभेदो द्रव्यार्थिक पर्यायार्थिकश्च^१ । आद्यो नैगमसंग्रह
व्यवहारभेदात् त्रधा । धर्मयोधर्मिणो धर्मधर्मिणोश्च प्रधानोपसजनभावेन यद्विवक्ष्येण स
नैकगमो नैगम । सत् चैतयमामनीति धर्मयो । वस्तुपर्यायबद्धद्रव्यमिति धर्मिणो । क्षणमेक
सुखी विषयामक्तजीव इति धर्मधर्मिणो धर्मद्रव्यादीनामैकान्तिकपाथक्याभिसिधिनैगमाभास ।
यथा आत्मनि सत्त्वचेतन्ये परस्परमयत पृथग्भूते इत्यादि । सामान्यमात्राभाही परामर्श
संग्रह अयमुभयविकल्प परोऽपरश्च । अशेषविशेषेषु औदासीन्य भजमान शुद्धद्रव्य सन्मात्र

जिस समय य नय अन्य धर्मोंका निषध करके केवल अपने एक अभीष्ट धर्मका ही प्रतिपादन करत
है उस समय दुनय कहे जात हैं । एकान्तवादी लोग वस्तुके एक धर्मको सत्य मान कर अन्य धर्मोंका निषध
करत हैं इसलिये वे लोग दुनयवादी कहे जात हैं । तथाहि—'याय-वैशेषिक लोक नगम नयका अनुकरण
करते हैं' अद्वैतवादी और सांख्य संग्रह नयको मानत हैं । चार्वाक लोग व्यवहार नयवादी हैं बौद्ध लोग केवल
ऋजुसूत्र नयको मानत हैं तथा वैयाकरणी लोग शाद आदि नयका ही अनुकरण करत हैं ।

वैवस्वरि आचार्यने प्रमाणनयतत्त्वालोकालंकारमे नय और दुनयका स्वरूप उदाहरण सहित
प्रतिपादित किया है— अतज्ज्ञान प्रमाणसे जाने हुए पदार्थोंका एक ग्रह जान कर अन्य अशोक प्रति दासनी
रहत हुए वक्ताके अभिप्रायको नय कहते हैं । अपन अभीष्ट धर्मके अतिरिक्त वस्तुके अन्य धर्मोंके निषध
करनेको नयाभास (दुनय) कहते हैं । सक्षप और विस्तारक भेदमे नय दो प्रकारका है । विस्तारसे नयके
अनेक भेद हैं । सक्षपमे द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक—य नयके दो भेद हैं । द्रव्यार्थिक नयके नैगम संग्रह और
व्यवहार तीन भेद हैं । (१) दो धर्म अथवा दो धर्मों अथवा एक धर्म और एक धर्मों प्रधान और गौणता
की विवक्षाको नैकगम अथवा नैगम नय कहत है । (क) जैसे सत् और चैतन्य दोनों आत्माके धर्म हैं ।
यहाँ सत् और चैतन्य दोनों धर्मोंमे चैतन्य विशेष्य होनेसे प्रधान धर्म है और सत् विशेषण होनेसे गौण धर्म
है । (ख) पर्यायवान् द्रव्यको वस्तु कहत है । यहाँ द्रव्य और वस्तु दो धर्मियोग द्रव्य मुख्य और वस्तु
गौण है । अथवा पर्यायवान् वस्तुको द्रव्य कहते हैं । यहाँ वस्तु मुख्य और द्रव्य गौण है । (ग) विषयासक्त
जीव क्षणभरके लिये सुखी हो जाता है—यहाँ विषयासक्त जीव रूप धर्मों मुख्य और क्षणभरके लिये सुखी होवा
रूप धर्म गौण है । दो धर्म दो धर्मों अथवा एक धर्म और धर्मों सवधा भिन्नता दिखानेको नैगमाभास कहते
हैं । जैसे (क) आत्मा सत् और चैतन्य परस्पर भिन्न है (ख) पर्यायवान् वस्तु और द्रव्य सवधा भिन्न

१ प्रमाणनयतत्त्वालोकालंकारे सप्तमपरिच्छेदे १-५३ ।

२ अनन्ताशात्मके वस्तुनैककाशपयवसायिनो यावन्त प्रतिपत्तुणामभिप्रायास्तावन्तो नया । ते च नियत
संख्याया संख्यातुं न शक्यन्त इति व्यासतो नयस्यानेकप्रकारत्वमुक्तम् ।

३ इवति द्रोष्यति अदुर्बुद्ध तास्तान् धर्ममिति द्रव्य तदेवाय । सोऽस्ति यस्य विषयत्वेन स द्रव्यार्थिक ।
पयस्युत्पादविनाशौ प्राप्नोतीति पर्याय स एवार्थ । सोऽस्ति यस्यासौ पर्यायार्थिक ।

संनिवृत्तमानः परसंग्रहः । विश्वमेकं सद् विश्वेवादिदि यथा । सत्तद्विदं स्वीकृत्यैव सत्कल-
विशेषात् निरुक्तत्वात्सदाभासः । यथा सत्सर्वं सत्त्वम् ततः पृथग्भूतानां विशेषाणामदर्शनात् ।
द्रव्यत्वादीनि अवान्तरसामान्यानि सम्मानस्तद्भेदेषु गजनिर्मालिकामवलम्बमानं पुनरपरसंग्रहः ।
धर्मावर्णाकाशकालपुद्गलजीवद्रव्याणामैकं द्रव्यत्वाभेदात् इत्यादिर्विषयः । सद्द्रव्यत्वादिषु
प्रतिजानानस्तद् विश्वेषाभिह्वानस्तदाभासः । यथा द्रव्यत्वमेव सत्त्वम् ततोऽध्वान्तरभूतानां
द्रव्याणामनुपलब्धेरित्यादि । संग्रहेण गोचरीकृतानामर्थानां विधिपूर्वकमवहरणं येनाभि-
सन्धिना क्रियते स व्यवहारः । यथा यत् सत् तद् द्रव्यं पर्यायो वेत्यादि । य पुनरपारमार्थि-
कद्रव्यपर्यायविभागमभिप्रैति स व्यवहाराभासः । यथा चार्वाकदर्शनम् ॥

पर्यायाथकश्चतुर्धा ऋजुसूत्र शब्दः समभिरूढ एवभूतश्च । ऋजु वर्तमानक्षणस्वायि-
पर्यायमार्तं प्राधान्यतः सूत्रयज्ञमिप्रायः ऋजुसूत्रः । यथा सुखविवत सम्प्रति अस्तीत्यादिः ।
सर्वथा द्रव्यापलपी तदाभासः । यथा तथागतमतम् । कालादिभेदेन ब्रह्मेत्यभेदं प्रतिपद्यमानः
शब्दः । यथा बभूव भवति भविष्यति सुमेरुरित्यादि । तद्भेदेन तस्य तमेव समययमानस्त-
दाभासः । यथा बभूव भवति भविष्यति सुमेरुरित्यादयो भिन्नकालाः शब्दाः भिन्नमेव अर्थ-
मभिदधति भिन्नकालशब्दात् तादृक्स्तिद्धा यशब्दबद् इत्यादि । पर्यायशब्देषु निरुक्तिभेदेन

है । (१) सुख और जीव परस्पर भिन्न हैं । (२) विशेष रहित सामान्य मात्र जाननेवालेको संग्रह नय
कहते हैं । पर और अपर सामान्यके भेदसे संग्रहके दो भेद हैं । सम्पूर्ण विशेषोमे उदासीन भाव रखकर
शब्द सत् मात्रको जानना पर संग्रह है जैसे सामान्यसे एक विश्व ही सत् है । सत्ताईतको मानकर सम्पूर्ण
विशेषोका निषेध करना परसंग्रहाभास है जैसे सत्ता ही एक सत्त्व है क्योंकि सत्तासे भिन्न विशेष पदार्थोंकी
उपलब्धि नहीं होती । द्रव्यत्व पर्यायत्व आदि अवान्तर सामान्योको मानकर उनके भेदोंम मध्यस्थ भाव
रखना अपर संग्रह नय है जैसे द्रव्यत्वकी अपेक्षा घन अधम आकाश काल पुद्गल और जीव एक हैं ।
(इसी प्रकार पर्यायत्वकी अपेक्षा चतन और अचेतन पर्याय एक हैं) । घन अधम आदिको केवल द्रव्यत्व
रूपसे स्वीकार करके उनके विशेषोके निषेध करनेको अपर संग्रहाभास कहते हैं जैसे द्रव्यत्व ही सत्त्व है
क्योंकि द्रव्यत्वसे भिन्न द्रव्योका ज्ञान नहीं होता । (३) संग्रह नयसे जाने हुए पदार्थोंमे योग्य रीतिसे विभाग
करनको व्यवहार नय कहते हैं । जैसे जो सत्त्व है वह द्रव्य या पर्याय है । (यद्यपि संग्रह नयकी अपेक्षा द्रव्य
और पर्याय सत्से अभिन्न हैं परन्तु व्यवहार नयकी दृष्टिसे द्रव्य और पर्यायको सत्से भिन्न माना गया है) ।
अपारमार्थिक द्रव्य और पर्यायके एकान्त भेद प्रतिपादन करनेको व्यवहाराभास कहत हैं जैसे चार्वाकदर्शन ।
(चार्वाक लोग जीव द्रव्यके पर्याय आदि न मानकर केवलभूत चतुष्टयको मानत हैं अतएव उनको
व्यवहाराभास कहा गया है) ।

ऋजुसूत्र शब्द समभिरूढ और एवभूत ये चार पर्यायार्थिक नयके भेद हैं । (१) वर्तमान क्षणकी
पर्याय मात्रकी प्रचलतासे वस्तुका कथन करना ऋजुसूत्र है जैसे इस समय मैं सुखकी पर्याय भोगता हूँ ।
द्रव्यकी सर्वथा निषेध करनेकी ऋजुसूत्र नयाभास कहते हैं जैसे बौद्धमत । (बौद्ध लोग क्षण क्षणमें नाश
होनेवाली पर्यायोंको ही वास्तविक मानकर पर्यायोंके आश्रित द्रव्यका निषेध करत हैं इसलिये उनका मत
ऋजुसूत्र नयाभास है) । (२) काल कारक किं सत्त्वा कथन और उपसर्गके भेदसे शब्दके अर्थमें भेद
माननेको शब्द नय कहते हैं जैसे बभूव भवति भविष्यति (काल) करोति क्रियते (कारक) तटं
सटी, तटं (किं) वारा, कलम्बम् (सत्त्वा) एहि सन्धिं रवेन यास्वसि न हि यास्वसि यातस्ते पिता
(पुत्रश्च), सन्तिष्ठते अवतिष्ठते (उपसर्ग) । काल आदिके भेदसे शब्द और अर्थको सर्वथा अलग माननेको
शब्दभेद कहते हैं, जैसे सुमेरु वा सुमेरु है और सुमेरु हीगा आदि भिन्न-भिन्न कालके शब्द भिन्न कालके
शब्दोंके भिन्न-भिन्न अर्थोंका ही प्रतिपादन करते हैं, जैसे जन्म भिन्न कालके शब्द । (३) पर्याय शब्दोंमें

मिथ्यार्थं समभिरुहन् समभिरुहः । इन्दनाद् इन्द्रः शकनाच्छक्रः पूर्वाणाम् पुरन्दर इत्यादिषु
 यथा । पर्यायशब्दानीनामभिधेयनानामेव कक्षीकुर्वाणस्तदाभासः । यथेन्द्र शक्र पुरन्दर
 इत्याद्य शब्दा भिन्नाभिधेया एव भिन्नशब्दवात् करिकुरङ्कुरङ्कशब्दवद् इत्यादि । शब्दानां
 स्वप्रवृत्तिनिमित्तभूतक्रियाविशिष्टमर्थं वाक्यवेनाभ्युपगच्छन् एवभूत । यथेन्दनमनुभवन्
 इन्द्रः शकनक्रियापरिणत शक्रः पूदारणप्रवृत्त पुरन्दर इत्युच्यते । क्रियानाविष्ट वस्तु न घट
 शब्दवाच्यम् घटशब्दप्रवृत्तिनिमित्तभूतक्रियाशून्यवात् पटवद् इत्यादि ॥

एतेषु चत्वार प्रथमेऽथनिरूपणप्रवणवाद अथनया । शेषास्तु त्रय शब्दवाच्याथ
 गोचरतया शब्दनया । पूव पूर्वो नय प्रचुरगोचर पर परस्तु परिमितविषय । सन्मात्र
 गोचरात् सग्रहात् नैगमा भावाभावभूमिकवाद भूमविषय । सद्भिः शेषप्रकाशकाद् व्यवहारत
 सग्रह समस्तस समूहोपदञ्जकाद् बहुविषय । वतमानविषयाद् ऋजुसूत्राद् व्यवहारस्त्रि
 कालविषयावलम्बित्वाद् अनल्पाथ । कालाविभेदेन भिन्नार्थोपदिशन् शब्दादुसूत्रस्तद्विपरीत
 वेदकत्वाद् महाथ । प्रतिपयायशब्दमथभेदमभासत समभिरुहान् शब्दस्तद्विषयानुयायित्वात्
 प्रभूतविषय । प्रतिक्रिया विभिन्नमथ प्रतिजानानाद् एवभूतात् समभिरुहस्तदन्यथास्थाप
 कत्वाद् महागोचर । नयवाक्यमपि स्वविषये प्रवतमान विधिप्रतिपद्या यां सप्तभङ्गामनु

मिश्रितिके भेदसे भिन्न अथको कहना समभिरुह नय है जसे ऐश्वर्यवान् होनेम इन्द्र समथ होनेस शक्र और
 नगरोंका नाश करनेवाला होनेसे पुरन्दर कहना । पर्यायवाची शब्दाको सबथा भिन्न मानना समभिरुह
 नयाभास है जैसे करि (हाथी) कुरग (हरिण) और तुरग शब्द परस्पर भिन्न है वैसे ही इन्द्र शक्र
 और पुरन्दर शब्दको सबथा भिन्न मानना । (४) जिस समय पदार्थोंम जो क्रिया होती हो उस समय उस
 क्रियाके अनुरूप शब्दोंसे अथके प्रतिपादन करनेको एवम्भत नय कहत ह जसे परम ऐश्वर्यका अनुभव करत
 समय इन्द्र समथ होनेके समय शक्र और नगरोंका नाश करनेक समय पुरन्दर कहना । पदार्थम अमक क्रिया
 होनेके समयको छोडकर दूसरे समय उस पदार्थको उसी शब्दसे नहीं कहना एवम्भत नयाभास ह जसे जिस
 प्रकार जल लाने आदिकी क्रियाका अभाव होनेसे पटको घट नही कहा जा सकता वैसे ही जल लान आदि
 क्रियाके अतिरिक्त समय घडेको घट नही कहना ।

सात नयोम नैगम सग्रह व्यवहार और ऋजुसूत्र ये चार नय अर्थका प्रतिपादन करनेमे कारण
 अर्थनय कहे जात है । बाकीके सात समभिरुह और एवम्भत नय शब्दका प्रतिपादन करनेसे शब्दनय कहे
 जाते ह । इन नयोम पहले पहले नय अधिक विषयवाले ह और आगे आगेके नय परिमित विषयवाले ह ।
 सग्रह नय सत् मात्रको जानता है और नैगम नय सामान्य और विशेष दोनोंको जानता है इसलिय सग्रह
 नयकी अपेक्षा नगम नयका अधिक विषय ह । व्यवहार नय सग्रहसे जान हुए पदार्थोंको विशेष रूपसे जानता
 है और सग्रह समस्त सामान्य पदार्थोंको जानता ह इसलिय सग्रह नयका विषय व्यवहार नयस अधिक है ।
 व्यवहार नय तीनों कालोंके पदार्थोंको जानता है और ऋजुसूत्रसे केवल वतमानकालीन पदार्थोंका ज्ञान
 होता है अतएव व्यवहार नयका विषय ऋजुसूत्रसे अधिक ह । शब्द नय काल आदिके भेदमे वतमान पर्यायको
 जानता है ऋजुसूत्रमे काल आदिका कोई भेद नहीं इसलिय शब्द नयसे ऋजुसूत्र नयका विषय अधिक है ।
 समभिरुह नय इन्द्र शक्र आदि पर्यायवाची शब्दोंका भी व्युत्पत्तिकी अपेक्षा भिन्न रूपसे जानता ह परन्तु
 शब्द नयम यह सूक्ष्मता नहीं रहती अतएव समभिरुहसे शब्द नयका विषय अधिक है । समभिरुहसे जान
 हुए पदार्थोंम क्रियाके भेदसे वस्तुमें भेद मानना एवभूत है जसे समभिरुहकी अपेक्षा पुरन्दर और शचीवतिमे
 भेद होनेपर भी नगरोंका नाश करनेकी क्रिया न करनेके समय भी पुरन्दर शब्द इन्द्रके अथम प्रयुक्त होता
 है परन्तु एवभूतकी अपेक्षा नगरोंका नाश करत समय ही इन्द्रको पुरन्दर नामसे कहा जा सकता है ।
 अतएव एवभूतसे समभिरुह नयका विषय अधिक है । प्रमाणके साथ सगोपी तरह अपने विषयमें विधि और

प्रवर्तते ।” इति । विशेषार्थिना नवानां नामान्वयविशेषलक्षणाक्षेपपरिहारविषयस्तु साध्य-
सहोपनिषन्वहस्तिटीका व्याघाततारविप्रत्ययेभ्यो निरीक्षणीयः ॥

प्रमाणं तु सम्यगर्थनिर्णयलक्षण सर्वनयात्मक । स्याच्छब्दलाञ्छितानां नयानामेव
प्रमाणव्यपदेशमास्त्यात् । तथा च श्रीविमलनाथस्तवे^१ श्रीसमन्तभद्रः—

‘नयास्तव स्यात्पदलाञ्छना इमे रसोपविद्धा इव लोहधातव ।

भवन्त्यभिप्रतफला यतस्ततो भवन्तमार्या प्रणता हितैषिण ॥’ इति

तच्च द्विविधम् प्रत्यक्ष परोक्ष च । तत्र प्रत्यक्ष द्विधा सांख्यव्यवहारिकं पारमार्थिक च ।
सांख्यव्यवहारिक द्विविधम् इन्द्रियानिन्द्रियनिमित्तभेदात् । तद् द्वितयम् अवग्रहहावायधारणा
भेदाद् एकैकश्वतुर्विकल्पम् । अवग्रहादीनां स्वरूप सुप्रतातत्वाद् न प्रतन्यते । पारमार्थिक
पुनरुत्पत्तौ आममात्रापेक्षम्” ।^२ तद्विविधम् । क्षायोपशमिक क्षायिक च । आद्यम् अवधि
मन पर्यायभेदाद् द्विधा । क्षायिक तु केवलज्ञानमिति ॥

परोक्ष च स्मृतिप्रत्यभिज्ञानोहानुमानागमभेदात् पञ्चप्रकारम् । ‘तत्र सस्कारप्रबाध
सम्भूतमनुभूताथविषय तदियाकार वेदन स्मृति । तत् तीथकरबिम्बमिति यथा । अनुभव
स्मृतिहेतुक तियगूष्वतासामान्याविगोचर सकलनामक ज्ञान प्रत्यभिज्ञानम् । यथा तज्जातीय

प्रतिषधको अपेक्षा नयके भी सात भग होते है । नयोका विशेष लक्षण और नयोके ऊपर होनेवाले आक्षेपोंके
परिहार आदिकी चर्चा तत्त्वाधाधिगमभाष्यबृहद्वृत्ति गद्यहस्तिटीका व्याघाततार आदि ग्रन्थोसे
जाननी चाहिये ।

सम्यक प्रकारसे अथके निणय करने को प्रमाण कहते हैं । प्रमाण सवनय रूप होता है । नय
वाक्योम स्यात् शब्द लगाकर बोलनेका प्रमाण कहते ह । श्री समन्तभद्रन स्वयभूस्तोत्रम विमलनाथका
स्तवन करते हुए कहा ह—

जिस प्रकार रसोके सयोग से लोहा अभीष्ट फलका देनेवाला बन जाता है इसी तरह नयोम स्यात्
शब्द लगाने से भगवान्के द्वारा प्रतिपादित नय इष्ट फलको देते है इसीलिये अपना हित चाहने वाले लोग
भगवान्के समक्ष प्रणत हैं ।

यह प्रमाण प्रत्यक्ष और परोक्षके भेदसे दो प्रकारका ह । सांख्यव्यवहारिक और पारमार्थिक—प्रत्यक्षके
दो भेद हैं । सांख्यव्यवहारिक प्रत्यक्ष इन्द्रिय और मनसे पैदा होता ह । इन्द्रिय और मनसे उत्पन्न होनेवाले
सांख्यव्यवहारिक प्रत्यक्षके अवग्रह ईहा अवाय और धारणा चार चार भेद हैं । अवग्रह आविका स्वरूप सुप्रतीत
होनसे यहाँ नहीं लिखा जाता । पारमार्थिक प्रत्यक्षकी उत्पत्तिम केवल आत्माकी सहायता रहती है । यह
क्षायोपशमिक और क्षायिकके भेदसे दो प्रकारका है । अवधिज्ञान और मनपर्यायज्ञान क्षायोपशमिकके भेद
हैं । केवलज्ञान क्षायिकका भेद है ।

स्मृति प्रत्यभिज्ञान ऊहा अनुमान और आगम—परोक्षके पाँच भेद हैं । सस्कारसे उत्पन्न अनुभव
किये हुए पदाद्यम वह है इस प्रकारके स्मरण होनेको स्मृति कहते हैं जसे वह तीथकरका प्रतिबिम्ब है ।
वर्तमानम किसी वस्तुके अनुभव करनेपर और भूतकालमे देखे हुए पदाद्यका स्मरण होनेपर तियक सामान्य

१ सिद्धसेनगणिविरचिततत्त्वार्थाधिगमभाष्यवृत्ति । तदेव गन्वहस्तिटीका ।

२ बृहत्स्वयभूस्तोत्रावल्यां विमलनाथस्तवे ६५ ।

३ प्रमाणमयतत्त्वालोकालंकारे २-१ ४ ५ ६ १८ ।

४ क्षायोपशमिप्रतफला यतस्ततो भवन्तमार्या प्रणता हितैषिण ।

अत्रान्नं गोमित्रिकः गोस्तुहको भवत्यत्र स पदार्थ जिनदत्त इत्यदि । उपलम्भानुपलम्भसम्बन्ध
त्रिकालीकलितसाध्यसाधनसम्बन्धाद्यात्मन्वमिवमस्मिन् सत्येव भवतीत्याद्याकार सर्वे
सूक्ष्मस्तर्कापरपर्याय । यथा आचान् कश्चिद् धूम स सर्वो बहो सत्येव भवतीति तस्मिन्नसति
असौ न भवत्येवेति वा । अनुमान द्विधा स्वार्थ परार्थ च । तत्रान्यथानुपपत्त्येकलक्षणहेतुग्रहण
संबन्धस्मरणकारणक साध्यविज्ञान स्वायम् । पक्षहेतुवचनात्मक परार्थमनुमानमुपचारात् ।
“आप्तवचनाद् आधिर्भूतमवस्यवेदनमाश्रयः । उपचाराद् आप्तवचनं च ’ इति । स्मृत्या
दीनां च विशेषस्वरूप स्वच्छादरत्नाकरात् साक्षेपरिहार इवमिति । प्रमाणान्तराणां पुनरथा
पक्ष्युपमानसम्भवप्रतिभैतिहादीनामत्रैव अन्तर्भाव । सन्निकर्षादीनां तु जडत्वाद् एव न
प्रामाण्यमिति । तदेवंविधेन नयप्रमाणोप यासेन दुनयमागस्त्वया खिलीकृत ॥ इति
काल्यार्थः ॥ २८ ॥

(ज्ञतमान कालवर्ती एक जातिके पदार्थोंमें रहनवाला सामान्य) और ऊर्ध्वता सामान्य (एक ही पदार्थके
क्रमवर्ती सम्पूर्ण पर्यायोंमें रहनवाला सामान्य) आदिको जाननेवाले सकलनात्मक ज्ञानको प्रत्यभिज्ञान कहते हैं
जैसे यह गोमित्रिक उसी जातिका है यह गवय गौके समान है यह बहो जिनदत्त है आदि । उपलभ और
अनुपलम्भसे उत्पन्न त्रिकालकलित साध्य साधनके सबध आदिसे होनेवाले इसके होनपर यह होता है
इस प्रकारके ज्ञानको ऊह अथवा तर्क कहते हैं जैसे अग्निके होनपर ही धूम होता है अग्निके न होनपर धूम
नहीं होता । अनुमानके स्वार्थ और पदार्थ दो भेद हैं । अयथानुपपत्ति रूप हेतु-ग्रहण करनेके सबधके स्मरण
पूर्वक साध्यके ज्ञानको स्वार्थानुमान कहते हैं । पक्ष और हेतु कह कर दूसरेको साध्यके ज्ञान करानको परार्थ
नुमान कहते हैं । परार्थानुमानको उपचारेसे अनुमान कहा गया है । आप्तके वचनसे पदार्थोंके ज्ञान करनेको
आगम कहते हैं ॥ उपचारेसे आप्त वचनको प्रमाण कहा है । स्मृति आदिका विशेष स्वरूप और किये गये
आचरणोंका परिहार स्याद्वादरत्नाकर आदि ग्रन्थोंसे जानना चाहिये । अर्थापत्ति उपमान सभब प्रतिभ
आदि प्रमाणोंका अन्तर्भाव प्रत्यक्ष और परोक्ष प्रमाणोप हा जाता है । सन्निकर्ष आदिको जड होनेके कारण
प्रमाण नहीं कहा जा सकता । इस प्रकार आपने नय और प्रमाणका उपदेश देकर दुनयवाचके आप्तक
निष्कर्षण किया है ॥ यह श्लोक का अर्थ है ॥ २८ ॥

भाषार्थ—(१) किसी वस्तुके सापेक्ष निरूपण करनेको नय कहत है । प्रत्येक वस्तुमें अमन्त भ्रम
विद्यमान है । इन अमन्त भ्रमोंमें किसी एक भ्रमकी अपेक्षासे अन्य भ्रमोंका निषेध न करके पदार्थोंका ज्ञान
करना नय है । प्रमाणसे जाने हुए पदार्थोंमें ही नयसे वस्तुके एक अंशका ज्ञान होता है । शंका—नयसे
पदार्थोंका निरूपण होता है इसलिये नयको प्रमाण ही कहना चाहिये नय और प्रमाणको अलग अलग कहनको
आवश्यकता नहीं । समाधान—नयसे सम्पूर्ण वस्तुका नहीं किन्तु वस्तुके एक अंशका ज्ञान होता है ।
इसलिये जिस प्रकार समुद्रको एक बूँदको सम्पूर्ण समुद्र नहीं कहा जा सकता है क्योंकि यदि समुद्रको एक
बूँदको समुद्र कहा जाय तो शेष समुद्रके पानीको असमुद्र कहना चाहिये अथवा समुद्रके पानीको अन्य बूँदोंको
भी समुद्र कहकर बहुतसे समुद्र मानन चाहिये । तथा समुद्रकी एक बूँदको असमुद्र भी नहीं कहा जा सकता ।
यदि समुद्रको एक बूँदको असमुद्र कहा जाय तो शेष अंशको भी समुद्र नहीं कहा जा सकता । उसी प्रकार
पदार्थोंके एक अंशके ज्ञान करनेको वस्तु नहीं कह सकते अन्यथा वस्तुके एक अंशके अतिरिक्त वस्तुके अन्य
अंशोंको अवस्तु मानना चाहिये अथवा वस्तुके प्रत्येक अंशको अवस्तु मानना चाहिये । तथा पदार्थोंके एक
अंशके ज्ञान करनेको अवस्तु भी नहीं कह सकते अन्यथा वस्तुके शेष अंशोंको भी अवस्तु मानना पड़ेगा ।
अतएव जिस प्रकार समुद्रकी एक बूँदको समुद्र अथवा असमुद्र नहीं कहा जा सकता उसी तरह वस्तुके एक

१ प्रमाणनयतत्कालीकालकारे ३—३-२३ ।

२ प्रमाणनयतत्कालीकालकारे ४—१ २ ।

३ प्रत्यक्षजनक सर्वत्र । यथा आधुनिकप्रमाणोंके अर्थविषयको सर्वत्र ।

इसलिए नयकी प्रमाण और अनुमान नहीं कहा जा सकता । इसलिये नयकी प्रमाण और अनुमान दोनों ही अलग मानना चाहिए ।

(२) जितने तरहके नयन हैं उतने ही नय हो सकते हैं । इसलिये नयके संस्कृत भेद असंख्यात हो सकते हैं । इसलिये विस्तारसे नयोंका प्ररूपण नहीं किया जा सकता । एकसे लेकर नयोंके असंख्यात भेद किये गये हैं । (क) सामान्यसे शुद्ध निश्चय नयकी अपेक्षा नयका एक भेद है (ख) सामान्य और विशेषकी अपेक्षा द्वयार्थिक (द्वयास्तिक) और पर्यायार्थिक (पर्यायास्तिक) ये नयके दो भेद हैं । सामान्य और विशेषको छोड़कर नयका कोई दूसरा विषय नहीं होता अतएव सम्पूर्ण नगम आदि नयोंका इन्हीं दो भेदोंमें अन्तर्भाव हो जाता है । (ग) सग्रह व्यवहार ऋजुसूत्र इन तीन अर्थनयों शब्द नयको भिन्नकर नयके चार भेद होते हैं ।^१ (घ) नगम सग्रह व्यवहार ऋजुसूत्र और शब्द नयके भेदसे नय पाँच प्रकारके होते हैं । यहाँ भाष्यकारने सामान्य सम्भिरुद्ध और एवभूतको शब्द नयके भेद स्वीकार किये हैं ।^२ (ङ) जिस समय नैगम नय सामान्यको विषय करता है उस समय वह सग्रह नयम गमित होता है और जिस समय विशेषको विषय करता है उस समय व्यवहारम गमित होता है । अतएव नगम नयका सग्रह और व्यवहार नयमें अन्तर्भाव करके सिद्धसेन दिखाकरने छह नयोंको माना है । (छ) नगम सग्रह व्यवहार ऋजुसूत्र शब्द सम्भिरुद्ध और एवभूतके भेदसे नयके सात भेद होत हैं । यह मान्यता दशेताम्बर आश्रय परंपराम और दिगम्बर ग्रन्थोंमें पायी जाती है । (ज) नगम सग्रह व्यवहार ऋजुसूत्र तथा सग्रह

१ नाय वस्तु न चावस्तु वस्त्वश कथ्यत बुध ।
नासमुद्र समुद्रो वा समुद्रांशो यथैव हि ॥
तमानस्य समद्रत्वे शेषाशस्यासमुद्रता ।
समुद्रबहुता वा स्यात् तत्त्वे क्वास्तु समुद्रवित ॥ तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक १-६-५ ६ ।

२ (अ) सामान्यभेदातस्तत्त्वावेक एव नय स्थित ।
स्याद्वाहप्रविभक्त्याविशेषव्यजनारसक ॥ तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक १-३३-२ ।
(आ) यदि वा शुद्धत्वनयाप्राप्त्युत्पादो व्ययोऽपि न द्वीव्यम् ।
गुणश्च पर्याय इति वा न स्मान्च केवल सदिति ॥ राजमल-पञ्चाध्यायी १-२१६ ।

- ३ (अ) द्व्यष्टिजो य पञ्चवचजो य सेसा त्रियप्ता सि ।
(द्वयास्तिकश्च पर्यायनयश्च शेषा विकल्पास्तयो) उन्मत्तितर्क १-३ ।
परस्परविविक्तसामान्यविशेषविषयत्वात् द्वयार्थिकपर्यायार्थिकाश्च नयौ न च तृतीय प्रकारान्तरं भस्ति यद्विषयोऽन्यस्ताभ्या व्यतिरिक्तो नय स्यात् । अभयदेव टीका ।
(आ) सक्षेपाद् द्वौ विशेषेण द्वयपर्यायगोचरौ । तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक १ ३३ ३ ।
- ४ नैगमनयो द्विविध सामान्यग्राही विशेषग्राही च । तत्र य सामान्यग्राही स संप्रहृजस्तभूत विशेषग्राही तु व्यवहारे । तदेव सग्रहव्यवहारऋजुसूत्रशब्दादित्रयैक इति चत्वारो नया । समवायिग टीका ।
- ५ नैगमसंग्रहव्यवहारऋजुसूत्रशब्दा नया । तत्त्वार्थानिगम भाष्य १ ३४ ।
- ६ जो साधनग्राही स नगमो संग्रह गमो बहूवा ।
इयदो व्यवहारमिजी जो तेष समाननिहेसो ॥ विशेषावश्यक भाष्य ३९ ।
सिद्धसेनीया पुन पठेन तत्त्वार्थानुपपन्नकथं । नैगमश्च सग्रहव्यवहारयोरन्तर्भावविवक्षणात् । विशेषावश्यक भाष्य ४५ ।
- ७ से किं तं गच्छ ? सप्तमूकनया पञ्चनता । स गच्छ—नैगमो संग्रहे व्यवहारे ऋजुसूत्रे च द्वे सम्भिरुद्धे एवभूते । अनुयोगद्वारसूत्र । तथा त्वानां च सू० १५१३; अन्तर्यामी सू० ४६१ ।

क्षमशिक्षक और एवंभूत ये शब्दके तीन विभाग करनेसे नयींके आठ भेद होत हैं। (इ) नैगम संग्रह आदि सात प्रसिद्ध नयींम द्रव्याधिक और पर्यायाधिक नय मिला देनेसे नयोकी सख्या नौ हो जाती है। इस नयींके माननेवाले आचार्योंका खडम द्रव्यानुयोगतकणाम मिलता है।^१ (ट) नगमके नौ भेद करके संग्रह आदि छह नयींको मिलानेसे नयोके १५ भेद होत हैं।^२ (ठ) निश्चय नयके २८ और व्यवहार नयके ८ भेद मिलाकर नयोके ३६ भेद होते हैं।^३ (ड) प्रत्येक नयके सौ सौ भेद करनपर नैगम संग्रह व्यवहार ऋतुसूत्र और शब्द इव पाँच नयोके मानसे नयाके पाँच सौ और सात नय माननेसे नयोके सात सौ भेद होते हैं।^४ (ढ) जितने प्रकारके वचन होते हैं उनमें ही नय हो सकते हैं इसलिय नयके असंख्यात भेद हैं।

(३)—(१) (क) सामान्य और विशेष पदार्थोंको ग्रहण करता नैगम नय ह। यह लक्षण मल्लिखेण सिद्धवि जिनमद्रगणि क्षमाश्रमण अभयदेव आदि स्वताम्बर आचार्योंके ग्रन्थोम मिलता है।^५ (ख) दो धम अथवा दो धर्मों अथवा एक धम और एक धर्मों प्रधान और गौणताकी विवक्षा करनेको नैगम कहते ह। नैगम नयका यह लक्षण देवसूरि विद्यानन्दि यशोविजय आदिके ग्रन्थोम पाया जाता है।^६ (ग) जिसके द्वारा लौकिक अथका ज्ञान हो उस नगम कहत ह। यह लक्षण जिन भद्रगणि सिद्धसेनगणि आदि आचार्योंके ग्रन्थाम मिलता है। (घ) सकप मात्रके ग्रहण करनको नैगम कहते ह। जैसे किसी पुरुषको प्रस्थ (पाँच सेरका परिमाण) बनानके लिय जगलम लकड़ी लेन जाते हुए देखकर किसीन पछा तुम कहाँ जा रहे हा ? उस आदमीन उत्तर दिया कि वह प्रस्थ लेने जा रहा है। पूज्यपाद अकलक विद्यानदि आदि दिगम्बर आचार्योंको यही लक्षण मान्य ह। (प्रस्थका उदाहरण नगम नयके अणनम हरिभद्रके आवश्यकटिप्पणमें भी दिया गया ह)। नैगमके नौ भेद ह। आरममें पर्याय नैगम द्रव्य नैगम द्रव्य पर्याय नैगम—य नगमके तीन भेद ह। इनम अथ-पर्याय नैगम व्यजन पर्याय नैगम और अथ व्यजन पर्याय नगम—ये पर्याय नैगमके तीन भेद ह। शब्द द्रव्य नगम और अशुद्ध द्रव्य नैगम—ये द्रव्य नगमके दो भेद हैं। तथा शुद्ध द्रव्याथ पर्याय नैगम शब्द द्रव्य व्यजन पर्याय नगम अशुद्ध द्रव्याथ द्रव्य व्यजन पर्याय नैगम—य चार द्रव्य पर्याय नैगमके भेद हैं। इन सबको मिलानसे नैगमके नौ भेद होते हैं। याय बशेषिकोका नैगमाभासम अन्तर्भाव होता है। (२) विशेषोकी अपेक्षा न करके वस्तुको सामान्य रूपसे जाननेको संग्रह नय कहते हैं जैसे जीव कहनसे त्रस स्थावर आदि सब प्रकारके जीवोका ज्ञान होता ह। संग्रह नय पर संग्रह और अपर संग्रहके भेदसे दो प्रकारका है। सत्ताद्वतको मानकर सम्पण

१ तत्त्वार्थाधिगम भाष्य १-३४ ३५।

२ यदि पर्यायद्रव्याधनयो भिक्षो विलौकितौ।

अपितामपिताभ्या तु स्युनकादश तत्कथम ॥ द्रव्यानुयोगतकणा ८-११।

३ तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक १ ३३ ४८।

४ देवसेनसूरि नयचक्रसंग्रह १८६ १८७ १८८।

५ इक्षिकको य समयिहो सत्तनयसया हवति एमव।

अन्नो विय आएसो पचेव सया नयाण तु ॥ विशेषावश्यक भाष्य २२६४।

६ ये परस्परविक्षकलितौ सामाद्यविशेषाविच्छन्ति तत समुदायरूपो नैगम। सिद्धवि न्यायावतार टीका।

७ यदा नैकं गमो योज्ञ सतता नैगमो मत।

धर्मयोर्धमिणो वापि विवक्षा धमधर्मिणो ॥ तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक १-३३-२१।

८ निगम्यन्ते परिच्छिद्यन्ते इति लौकिका अर्था तेषु निगमेषु भवो योज्यवसाय ज्ञानाख्य स नैगम। सिद्धसेनगणि तत्त्वार्थ टीका।

९ अर्धसकल्पमात्रग्राही नैगम। पूज्यपाद स्वार्थसिद्धि पृ ७८।

विशेषोंके निषेध करनेको संघट्टाभास कहते हैं। अद्वैत वेदान्तिमें और शास्त्रोंका संघट्टाभासमें अन्तर्भाव होता है। (३) सग्रह नयसे जाने हुए पर्यायोंके योग्य रीतिसे विभाग करनेको व्यवहार नय कहते हैं जैसे जो सत् है वह द्रव्य या पर्याय है। इसके सामान्य भवक और विशेष भवकके भेदसे दो भव हैं। द्रव्य और पर्यायके एकान्तभेदको मानना व्यवहारभास है। इसमें चार्वाक दशम गभित होता है। (४) वस्तुकी अतीत और अनागत पर्यायको छोड़कर वर्तमान क्षणकी पर्यायको जानना ऋजुसूत्र नय है जैसे इस समय में सुखकी पर्याय भोग रहा है। सूक्ष्म ऋजुसूत्र और स्थूल ऋजुसूत्रके भेदसे ऋजुसूत्रके दो भेद हैं। केवल क्षण-क्षणम नाश होनेवाली पर्यायोंको मानकर पर्यायिक आश्रित द्रव्यका संवत्सा निषेध करना ऋजुसूत्र नयाभास है। बौद्ध दशम इसमें गभित होता है। (५) पर्यायवाची शब्दोंमें भी काल कारक लिंग संख्या पुरुष और उपसर्गके भेदसे अर्थभेद मानना शब्द नय है जैसे आप जलका पर्यायवाची होनेपर भी जलकी एक बूदके लिये आप का प्रयोग नहीं करना विरमत और विरमति पर्यायवाची होनेपर भी दूसरेके लिये विरमति परस्मैपदका प्रयोग और अपन लिये विरमते आत्मनपदका प्रयोग करना काल आदिके भेदसे शब्द और अर्थको सर्वथा भिन्न मानना शब्दाभास है (६) पर्यायवाची शब्दोंमें पुत्पत्तिके भेदसे अर्थभेद मानना समभिरूढ नय है, जैसे इन्द्र शक्र और पुरन्दर इन शब्दोंके पर्यायवाची होनेपर भी ऐश्वर्यवानको इन्द्र सामर्थ्यवानको शक्र और नगरोंके नाश करनेवालेको पुरन्दर कहना। पर्यायवाची शब्दोंको संवत्सा भिन्न मानना समभिरूढाभास है (७) जिस समय पदार्थोंमें जो क्रिया होती हो उस समय क्रियाके अनुकूल शब्दोंसे अर्थके प्रतिपादन करनेको एवभूत नय कहते हैं जैसे पूजा करत समय पुजारी और पढत समय विद्यार्थी कहना। जिस समय पदार्थमें जो क्रिया होती है उस समयको छोड़कर दूसरे समय उस पदार्थको उस नामसे नहीं कहना एवभूत नयाभास है जैसे जल लानके समय ही चढको घट कहना दूसरे समय नहीं।

(४) (क) सात नयोंको द्रव्याधिक और पर्यायाधिक दो विभागोंमें विभक्त किया जा सकता है।^१ नगम सग्रह और व्यवहार नय य तीन नय द्रव्याधिक हैं क्योंकि ये द्रव्यकी अपेक्षा वस्तुका प्रतिपादन करते हैं। तथा ऋजुसूत्र शब्द समभिरूढ और एवभूत य चार नय पर्यायाधिक हैं क्योंकि ये वस्तुमें पर्यायकी प्रधानताका ज्ञान करते हैं। (ख) नगम सग्रह व्यवहार ऋजुसूत्र—ये चार अर्थनय हैं। इनमें शब्दके लिंग आदि बदल जानपर भी अर्थमें अन्तर नहीं पड़ता इसलिए अर्थकी प्रधानता होनेसे य अर्थनय कहे जाते हैं। शब्द समभिरूढ और एवभूत नयोंमें शब्दोंके लिंग आदि बदलनेपर अर्थमें भी परिवर्तन हो जाता है इसलिये शब्दकी प्रधानतासे य शब्दनय कहे जाते हैं। (ग) नय व्यवहार और निश्चय नयमें भी विभक्त हो सकते हैं। एवभूतका विषय सब नयोंकी अपेक्षा सूक्ष्म है इसलिये एवभूतको निषेध और बाकीके छह नयोंको व्यवहार नय कहते हैं। (घ) सात नयोंके ज्ञाननय और क्रियानय विभाग भी हो सकते हैं। य नय सत्यका विचार करत हैं इसलिये ज्ञानदृष्टिकी प्रधानता होनेके कारण ज्ञाननय और क्रियादृष्टिकी प्रधानता होनेसे क्रियानय कहे जाते हैं। नगम आदि नय उत्तरोत्तर सूक्ष्म-सूक्ष्म विषयको जानते हैं।

१ तार्किकाणा त्रयो भेदा आद्या द्रव्याधिको मता ।

सैद्धांतिकाना चत्वार पर्यायाधिकता परे ॥

यशोविजय नयोपदेश १८ ।

यहाँ जैन शास्त्रोंमें दो परम्परायें दृष्टिगोचर होती हैं। पहली परम्पराके अनुसार द्रव्यास्तिकके नैगम आदि चार और पर्यायास्तिकके शब्द आदि तीन भेद हैं। इस सैद्धांतिक परम्पराके अनुयायी जिनमद्भगणि, क्षिणयविजय, देवसेन आदि आचार्य हैं। दूसरी परम्परा तार्किक विद्यायोगी है। इसके अनुसार द्रव्यास्तिकके नैगम आदि तीन और पर्यायास्तिकके ऋजुसूत्र आदि चार भेद हैं। इसके अनुयायी सिद्धसेन दिवाकर माणिक्यनन्दि, आदिदेवसूरि, विद्यानन्दि, प्रभाचन्द्र यशोविजय आदि विद्वान् हैं।

इदानीं सप्तद्वीपसमुद्रमात्रो कोक इति वायव्यकानां तन्मात्रलोके परिमितानामेव संसारसंसारत्वात् परिमितत्वादिनां दोषदर्शनमुखेन मग्नत्प्रणीत जीवानन्त्यवादं निर्दोषत्वमभिप्रेक्ष्यमाह—

मुक्तोऽपि बाध्येतु भवम् भवो वा भवस्थभूयोऽस्तु मितात्मवादे ।

पञ्चजीवकाय त्वमनन्तसख्यमाख्यस्तथा नाथ यथा न दोष ॥ २९ ॥

मितात्मवादे सख्यातानामात्मनामभ्युपगमे दूषणद्वयमुपतिष्ठते । तत्कमेण दर्शयति । मुक्तोऽपि बाध्येतु भवमिति । मुक्तो निवृत्तिमाप्तः । सोऽपि वा । अपिर्विस्मये । वाशब्द संसारदोषापेक्षया समुच्चयार्थं यथा देवो वा दानवो वेति । भवमभ्येतु संसारमभ्यागच्छतु । इत्येको दोषप्रसङ्गः । भवो वा भवस्थभूयोऽस्तु । भवः संसारः स वा भवस्थभूय संसारि जीवैर्विहितोऽस्तु भवतु । इति द्वितीयो दोषप्रसङ्गः ॥

इदमत्र आकृतम् । यदि परिमिता एव आत्मानो मन्यन्ते तदा तत्त्वज्ञानाभ्यासप्रकर्षादि क्रमेणाप्रवृत्तौ गच्छन्तु तेषु सभाष्यते खलु स कश्चित्कालो यत्र तेषां सर्वेषां निवृत्तिः । कालस्यान्यनिधनत्वाद् आमर्णा च परिमितत्वात् संसारस्य रिक्तता भवती कन वायताम् । समुत्पत्तिमेव हि प्रतिनियतसल्लिखपटलपरिपूरिते सरसि पवनतपनातपनजनादङ्गनादिनां कालान्तरे रिक्तता । न चायमर्थः प्रासाणिकस्य कस्यचिद् प्रसिद्धः । संसारस्य स्वरूपहानिप्रसङ्गात् । सख्यस्वरूपं हि एतद् यत्र कमवशवतिन प्राणिनः संसरन्ति समासाषु संसरिष्यन्ति चेति । सर्वेषां च निवृत्तत्वे संसारस्य वा रिक्तत्वं दृष्टादभ्युपगतं यम् । मुक्तैर्वा पुनर्भवे आगतं यम् ॥

सात द्वीप और सात समुद्र मात्रको लोक माननेवाले बादियोंके मतमें जीवोंकी सख्या भी परिमित होती है एकती है । अतएव जीवों की परिमित सख्या माननेवाले बादियोंके मतको सदोष सिद्ध करके जिन १२ जीवों द्वारा प्रतिपादित जीवोंकी अनन्ताकी निदोष सिद्ध करत ह—

इत्युक्तार्थ—जो लोग जीवोंको अनन्त नहीं मान कर जीवोंकी सख्या परिमित मानते हैं उनके मतमें मुक्त जीवोंको फिरसे संसारमें जन्म लेना चाहिये अथवा यह संसार किसी दिन जीवोंसे खाली हो जाना चाहिये । हे भगवन् आपने छहकायके जीवोंको अनन्त माना है इसलिए आपके मतमें उक्त दोष नहीं आते ।

इत्याह्वयार्थ—जीवोंकी सख्यात माननेमें दूषण द्वयका प्रसंग उपस्थित होता है—मुक्त जीवोंको संसारमें फिरसे लीट कर जाना चाहिये अथवा यह संसार किसी दिन ससारी जीवोंसे शून्य हो जाना चाहिये । इत्येवमपि शब्द विस्मयार्थमें है और वा शब्द उत्तर दोषोंका समन्वय करता है ।

यदि जीवोंको परिमित माना जाय तो तत्त्वज्ञानके अभ्यासकी प्रकृष्टता होनेपर किसी समय सम्पूर्ण जीवोंको मोक्ष मिल जाना चाहिये क्योंकि काल अनादिनिधन है और जीवोंकी सख्या परिमित है । अतएव किंच प्रकार जलसे परिपूर्ण तालाब वायु और सूर्यकी गरमीसे जलसे शष्क हो जाता है उसी तरह कालके अनादिनिधन होनेसे और जीवोंके सख्यात होनेसे किसी समय यह संसार जीवोंसे शून्य हो जाना चाहिये । संसारका जीवोंसे शून्य होना किसी भी प्रामाणिक पक्षमें नहीं माना है क्योंकि इससे संसार नष्ट हो जाता है । जहाँ जीव कर्मोंके बल लेकर परिभ्रमण करते हैं अथवा परिभ्रमण करेंगे उसे संसार कहते हैं । अतएव सम्पूर्ण ससारी जीवोंका मोक्ष माननेसे संसारको प्राणियोंसे शून्य मानना ही चाहिये अथवा मुक्त जीवोंको फिरसे संसारमें जन्म लेना चाहिये ।

१ वैदिकमते अम्बुप्लक्षशालमलिकुसुमक्रीडाशकपुष्करा इति सप्तद्वीपा लवणसुसुरासपिबिषुत्पलजलार्णवाः इति सप्तसमुद्राश्च बीडमते अम्बुपूर्वविदेहाधरपौवाणीयोत्तरकुरव इति चतुर्द्वीपा सप्तसीताश्च कौमते अशक्यपल्लव द्वीपसमुद्राः इति ।

न च जीवकर्मणां अबाधिकारः ।

‘दग्धे बीजे यथात्यन्तं प्रादुर्भवति नाकुरः ।

कर्मबीजे तथा दग्धे न रोहति अबाकुरः ॥”

इति वचनात् । आह च पतञ्जलिः—‘सति मूले तद्विपाको जायायुर्भोगा’ इति । तट्टीका^१ च—‘सस्य क्लेशेषु कर्माशयो विपाकारम्भी भवति नोच्छिन्नक्लेशमूल । यथा तुषावनद्धा शालितण्डुला अदग्धबीजभावा प्रराहसमर्था भवन्ति नापनीततुषा दग्धबीजभावा । तथा क्लेशावनद्ध कर्माशयो विपाकप्ररोही भवति । नापनीतक्लेशो न प्रसक्त्यानदग्धक्लेशबीजभावो वेति । स च विपाकस्त्रिविधो जातिरायुर्भोगः’ इति । अक्षपादोऽप्याह— न प्रवृत्तिं प्रति^२ सन्धानाय हीनक्लेशस्य इति ॥

एव विभङ्गज्ञानशिबराजविमलानुसारिणो दूषयित्वा उत्तरार्द्धेन भगवदुपहमपरि मितामवादा निर्दोषतया स्तौति । षड्जवेत्यादि । च तु हे नाथ तथा तेन प्रकारेण अनन्त सख्यमन-ताख्यसरयाविशेषयुक्त षड्जीवकायम् । अजीवन् जीवति जीविष्यति चेति जीवा इन्द्रियादिज्ञानादिद्वयभाजप्राणधारणयुक्ता तथा सङ्गवानूर्ध्वे । नति चिनोतेष्वपि आदेशच कत्वे काय समूह जीवकाय पृथिव्यादि षण्णा जीवकायानां समाहार षड्जीवकायम् । पात्रादिदशनाद् नपुसकवम् । अथवा षण्णा जीवानां काय प्रत्येक सङ्घात षड्जीवकायस्त षड्जीवकायम् । पृथिव्यपतेजोवायुवनस्पतित्रसलक्षणषड्जीवनिर्कायम् । तथा तेन प्रकारेण ।

जिन जीवोके कम नष्ट हो गये ह व फिरसे संसारमें नहीं आते । कहा भी ह—

जिस प्रकार बीजके जल जानेपर बीजसे अकुर नहीं पदा हो सकता उसी तरह कमबीजके जल जानपर संसार रूपी अकुर उत्पन्न नहीं हो सकता ।

पतञ्जलिने कहा ह— मूलके रहनपर ही जाति आयु और भोग होत हैं । टीकाकार व्यासने कहा है— क्लेशोके होनपर ही कर्मोंकी शक्ति फल दे सकती है क्लेशके उच्छेद होनपर कम फल नहीं देते । जिस प्रकार छिलकेसे युक्त चाबलोसे अकुर पैदा हो सकते हैं छिलका उतार देनेसे चाबलोम पैदा होनेकी शक्ति नहीं रहती उसी प्रकार क्लेशोसे युक्त कमशक्ति फल देता ह क्लेशोम नष्ट हो जानपर कर्मशक्तिमें विपाक नहीं होता । यह विपाक जाति आयु और भोगके मेदम तीन प्रकारका है । अक्षपाद् ऋषिने भी कहा है— जिसके क्लेशोका क्षय हो गया है उसको प्रवृत्ति बाधका कारण नहीं होता ।

इस प्रकार विभगशानी शिबराज महर्षिके अनुयायियोंकी मान्यता सद्योप सिद्ध करके जिन भगवानके कहे हुए अनन्त जीववादको निर्दोष सिद्ध करते ह । जो भूतकालम जीत थे वतमानम जीते हैं और भविष्यमें जीयेंगे उन्हें जीव कहते हैं । य जीव इन्द्रिय आदि दस द्रव्य प्राणोंकी और ज्ञान आदि भाव प्राणोंकी धारण करत ह । जीवोके समूहको जीवकाय कहते हैं । यहाँ संघ वानध्व सूत्रसे चि घातुसे घट प्रत्यय हानपर च के स्थानम क हो जानसे काय शब्द बनता ह । पृथिवी अप तेज वायु वनस्पति और त्रस इन छह प्रकारके जावोंकी षट्काय जीव कहा है । यहाँ पात्र आदि शब्दोंमें षड

१ तत्त्वार्थाधिगमभाष्ये १ ७ ।

२ पातञ्जलसूत्रे २-३ ।

३ व्यासभाष्ये । २-१३ ।

४ गीतमसूत्रे ४-१-६४ ।

५ हैमसूत्रे ५-३-८० ।

आख्य' मर्थादा प्रकृतित्वान् । यथा येन प्रकारेण न दोषो दूषणमिति । आख्यपेक्षमेकवचनम् । प्रादुर्भावद्वयजातीया अयेऽपि दोषा यथा न प्रादुर्भवन्ति तथा त्व जीवानन्त्यमुपदिष्टत्वा मित्यर्थः । आख्य इति आहूप्यस्य ख्यातेरङ्गि सिद्धिः । त्वमित्येकवचनं चद ज्ञापयति यद् अभवद्गुरोरेव एकस्येकप्ररूपणसामर्थ्यं न तीर्थान्तरज्ञास्तृणमिति ॥

पृथिव्यादीनां पुनर्जीवत्वमित्थं साधनीयम् । यथा सामिका विद्रुमशिलाविरूपा पृथिवी, छेदे समानधातून्नादा अर्शोऽकुरवत् । भौममम्भोऽपि सामकम् क्षतभूसजातीयस्य स्वभावस्य सम्भवात् शालूवत् । आन्तरिक्षमपि सात्मकम् अन्नादिविकारे स्वतः सम्भूय भस्मात् भस्त्र्यादिवत् । तेजोऽपि सात्मकम् आहारोपादानेन वृद्ध्यादिविकारोपलम्भात् पुरुषाङ्गवत् । वायुरपि सात्मकः अपरप्ररितत्वे तिथगतिमत्त्वाद् गोवत् । वनस्पतिरपि सात्मकः अपरप्ररितत्वे तिथगतिमत्त्वाद् गोवत् । वनस्पतिरपि सामकः छेदादिभिर्लीयादिदशनात् पुद्बसाङ्गवत् । केषाञ्चित् स्वापाङ्गनोपश्लेषादिविकाराच्च^१ । अपकषतश्चैतयाद् वा सर्वेषां सात्मकत्वसिद्धिः । आप्तवचनाच्च । त्रसेषु च कृमिपिपीलिकाभ्रमरमनुष्यादिषु न केषाञ्चित् सामकत्वे विगानमिति ।

यथा च भगवदुपक्रमे जीवान्त्ये न दोषस्तथा दिङ्मात्र भाव्यते । भगवन्मतं हि

जीवकाय शब्दको मान कर समासम षडजीवकाय नपसक लिंग बनाया है । अथवा समूह अथम समास न करके छह प्रकारके जीवोका सपात अथ करके षडकायजीव पुल्लिङ्गात् समास बनाना चाहिये । अतएव जिन भगवान्ने ही निर्दोष रीतिसे जीवोको अनन्त स्वीकार किया है दूसर बादिगोने नहीं । आरं पूर्वक ख्या वातुसे अह प्रत्यय लगानपर आख्य क्रियापद बनता है ।

(१) भगा पाषाण आदिरूप पृथिवी सजीव है क्योंकि अर्शके अकुरकी तरह पृथिवीके काटनेपर वह फिरसे उग आती है । (२) पृथिवीका जल सजीव है क्योंकि मृदककी तरह जलका स्वभाव खोदी हुई पृथिवीके समान है । आकाशका जल भी सजीव है क्योंकि मछलीकी तरह बादलके विकार होनेपर वह स्वतः ही उत्पन्न होता है । (३) अग्नि भी सजीव है क्योंकि पुरुष के अगोकी तरह आहार आदिसे ग्रहण करनेसे उसमें वृद्धि होती है । (४) वायम भी जीव है क्योंकि गौकी तरह वह दूसरेसे प्ररित होकर गमन करती है । (५) वनस्पति भी जीव है क्योंकि पुरुषके अगोकी तरह छेदनसे उसमें मलिनता देखी जाती है । कुछ वनस्पतियोंमें स्त्रियो के पादाघात आदिसे विकार होता है इसलिये भी वनस्पति भी जीव है । अथवा जिन जीवोंमें चेतना घटती हुई त्सी जाता है व सब सजीव हैं । सबस भगवान्ने पृथिवी आदिको जीव कहा है । (६) कृमि पिपीलिका भ्रमर मनुष्य आदि त्रस जीवोम सभी लोगोने जीव माना है ।

जिनमतमें छहलिकायके जीवोम सबसे कम त्रस जीव हैं । त्रस जीवो में सख्यात गुणे अजिनकायिक

१ ननु चेतनत्वमपि क्वचिदचेतनत्वाभिमतानां भूतेन्द्रियाणां अयते । यथा मुदञ्जवीत् आपोज्जवन् (श प त्ता ६-१-३-२-४) इति तत्तज एअत ता आप एअन्त (छा ६-२-३ ४) इति चैवमाद्या भूतविषया चेतनवन्ति । ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्ये २-१-४ । वनस्पत्यादीनां चेतनत्व महाभारते (शांति मो अ १८२ श्लोक ६-१८) मनुस्मृतौ (अ १ श्लो ४६-४९) च समर्थितम् ।

२ तथा भस्त्रकामिनीसनपुरसुकुमारचरणताडनादशोकतरो पल्लवकुसुमाद्भव । तथा युवस्पर्शलिङ्गनात् पनसस्य । तथा सुरभिसुरागण्डषसेकाद्वकुलस्य । तथा सुरभिर्निर्मलजलसेकाच्चम्पकस्य । तथा कटाक्ष बीसणातिलकस्य । तथा पञ्चमस्वरोद्गाराच्छिरीषस्य विरहकस्य पुष्पविकिरणस्य ।

वददशमसमुच्चय गुणरत्न टीका पृ ६३ ।

वयस्य जीवमिवावाममेवम् अल्पवयस्यम् । सर्वस्तोकास्त्रसकायिकाः । तेभ्यः सख्यातगुणाः
तेष्वस्कायिकाः । तेभ्यो विशेषाधिका पृथिवीकायिका । तेभ्यो विशेषाधिका अपकायिकाः ।
तेभ्योऽपि विशेषाधिका वायुकायिका । तेभ्योऽनन्तगुणा वनस्पतिकायिकाः । ते च व्यवहारिका
अव्यवहारिकाश्च ।

‘गोला व असंखिजा असंखिणिगोळ गोळओ भणिओ ।
इकिस्मि णिगोए अण-तजीवा मुणअब्बा ॥ १ ॥
सिञ्चन्ति जत्तिया खलु इह संबवहारजीवरासीओ ।
एति अणाइवणस्सइ रासीओ तत्तिया तन्मि ॥ २ ॥’

इति वचनाद् यावन्तश्च यतो मुक्तिं गच्छन्ति जीवास्तावन्तोऽनादिनिगोदवनस्पतिरा-
शेस्तप्रागच्छन्ति । न च तावता तस्य काचित् परिहाणिनिगोदजीवान् त्यस्याश्चत्वात् । निगोद-
स्वरूपं च समयरागराद् अवगन्तव्यम् । अनाद्यनन्तेऽपि काले ये केचिन्निवृत्ता निर्वाणन्ति निर्वा-

अग्निकायसे विशेष अधिक पृथिवीकायिक पृथिवीकायसे जलकायिक जलकायसे वायुकायिक और वायुकायसे
अनतगण वनस्पतिकायिक जीव हैं । व्यवहारिक और अव्यवहारिकके भेदसे वनस्पतिकायिक जीव
दो प्रकारके होते हैं—

गोल असख्यात होते हैं एक गोलम असख्यात निगोद रहते हैं और एक निगोदम अनन्त जीव
रहते हैं । जितन जीव व्यवहारराशिसे निकल कर मोक्ष जाते हैं उतने ही जीव अनादि वनस्पति राशिसे
निकल कर व्यवहारराशि में आ जाते हैं ।

इसलिय जितने जीव मोक्ष जाते हैं उतने प्राणी अनादि निगोद [देखिय परिशिष्ट (क)]
वनस्पति राशिममें आ जाते हैं । अतएव निगोद राशिममेंसे जीवोंके निकलते रहनेके कारण ससारी जीवोंका
कभी सबधा क्षय नहीं हो सकता । निगोदका स्वरूप समयसागर से जानना चाहिये । जितन जीव अब
तक मोक्ष गये हैं और आगे जानवाले हैं वे निगोद जीवोंके अनन्तवें भाग भी न ह न हुए हैं और न
होग । अतएव हमारा मतम न तो मुक्त जीव ससारमें कौटकर आते हैं और न यह ससार जीवोंसे शून्य
होता है । इसे दूसरे वादियान भी माना है । वास्तिककारने भी कहा है—

इस ब्रह्माण्डमें अनन्त जीव हैं इसलिय ससारसे जानी जीवोंकी मुक्ति होते हुए यह ससार जीवोंसे
खाली नहीं होता । जिस वस्तुका परिमाण होता है उसीका अंत होता है वही बटती और समाप्त होती

१ द्विविधा जीवा सांव्यवहारिका असाव्यवहारिकाश्चेति । तत्र य निगोदावस्थात उद्भूत्य पृथिवीकायि-
कादिभेदेषु वतन्ते ते लोकेषु दुष्टिपद्यमागता सन्त पृथिवीकायिकादिव्यवहारमनुपत तोति व्यवहारिका
उच्यन्ते । ते च यद्यपि भूयोऽपि निगोदावस्थामुपयान्ति तथापि ते साव्यवहारिका एव सव्यवहार पति
तत्त्वात् । ये पुनरनादिकालावाराभ्य निगोदावस्थामुपगता एवावतिष्ठन्त ते व्यवहारपथातीतत्वावसाव्य
वहारिका । प्रज्ञापनाटीकामां सू २३४ ।

२ छाया—गोलावच असख्येया असख्यनिगोदो गोलको भणित ।
एकैकस्मिन् निगोदे अवन्तजीवा ज्ञातव्या ॥ १ ॥
सिञ्चन्ति यावन्त खलु इह संबवहारजीवराशित ।
आवन्ति अनादिवनस्पतिराशितस्तावन्तस्तस्मिन् ॥ २ ॥

इवन्ति च ते विमोक्षानामनन्तभागेऽपि^१ न वतन्ते तावन्निवृतं न वत्स्यन्ति । तद्वच्च कथं मुक्तानां
अवस्थामनन्तसङ्ख्यं, कथं च संसारस्य रिक्तताप्रसक्तिरिति । अभिप्रैत वैतद् अन्यमूढासामपि ।
अथा चोक्तं वार्तिककारेण—

अत एव च विद्वत्सु मुख्यमानेषु सन्ततम् ।
ब्रह्माण्डलोकजीवानामनन्तत्वाद् असून्यता ॥ १ ॥
अत्यन्यूनातिरिक्तवैयुज्यते परिमाणवत् ।
वस्तुन्यपरिमेये तु नूनं तेषामसम्भव ॥ २ ॥

इति काव्यार्थ ॥ २९ ॥

है । अपरिमित वस्तुका न कभी घटता है न वह घटती और न समाप्त होता है ।
यह श्लोकका अर्थ है ॥ २९ ॥

भाषा—(१) यदि ससारी जीवोंको बराबर भोज मिलता रहे (जन शास्त्राके अनुसार छह
महीने और आठ सप्ताह ६ ८ जीव भोज जाते हैं) ता कभी यह संसार जीवों से खाली हो जाना चाहिये ।
आजीविक मतानुयायी मस्करो^२ (गोशाल) आदिका मत था कि मत्त जीव फिरसे संसारम जन्म लेते
हैं । अइवमित्रनेभी इस प्रश्नको लेकर जैन सघमवाद खड़ा किया था । स्वामी दयानन्द्व अनुसार जीव
सहस्रकल्प कालपर्यन्त मत्तिके सुखको भोग कर फिर से संसारम उपज्ज होते हैं । इस कथनको पछिके लिए
दयानन्द स्वामीने ऋग्वेद^३ तथा मुण्डक उपनिषद्व प्रमाण उद्धृत किये हैं ।

जैन विद्वानोंकी मान्यता है कि जिस प्रकार बीजके जल जानपर अकुर उत्पन्न नहीं हो सकता
उसी प्रकार कर्मोंका सवधा क्षय होनेपर जीव फिरसे संसारम जन्म नहीं लेते । पतञ्जलि व्यास अक्षपाद
आदि ऋषियोंकी भी यही मान्यता है । जैन सिद्धांतम द्वीप और समद्राका असंख्यात परिमाण स्वीकार
किया गया है । इन द्वीप समुद्रोंम अनन्तानन्त जीव रहते हैं । सबसे कम त्रस जीव हैं त्रस जीवोंसे सख्यात
गुणे अन्निकायिक अन्निकायिक जीवोंसे अधिक पृथिवीकायिक पृथ्वीमे जलकायिक जलसे वायुकायिक
और वायुकायिकसे अनन्तगुण वनस्पतिकायिक जीव हैं । वनस्पतिकायिक जीव व्यावहारिक और अव्याव
हारिकके भेदसे दो प्रकारके होते हैं । जो जीव निगादसे निकल कर पृथिवीकाय आदि अवस्थाको प्राप्त
करके फिरसे निगोद अवस्थाको प्राप्त करते हैं वे जीव व्यवहारिक कहे जाते हैं । तथा जो जीव अनादि
कालसे निगोद अवस्थाम ही पड़े हुए हैं उन्हें अव्यवहारिक कहते हैं । जैन सिद्धांतके अनुसार असंख्यात

१ एकनिगोदसरोर जीवा दम्बप्यमाणदो विट्ठा ।
सिद्धहि अणतगुणा सवण वितीदकालेण ॥
छाया—एकनिगोदसरोर जीवा द्रयप्रमाणतो दृष्टा ।
सिद्धरत्नतगुणा सवण व्यतीतकालेण ॥

गोम्मटासारे जीव १९५ ।

२ कर्मजनसंश्लेषात् संसारसमागमोऽस्तीति मस्करिदशन । गोम्मटसार जीवकाङ्क ६९ टोका । तथा शानिभो
वमतीषस्य आदि देखिये पीछे स्याद्वादमजरी पृ ४ ।

३ १२४१२ ।

४ ते ब्रह्मलोकै ह परान्तकाले पराभूतात् परियुष्यन्ति सव । मुण्डक उ ३२६ ।

५ देखिये सत्यापप्रकाश स १९८३ पृ १५५ ।

अधुना परदशमानी परस्परविरुद्धार्थसमयकतया मात्सरित्वं प्रकाशयन् सर्वज्ञोपज्ञ सिद्धान्तस्यान्योन्यानुगतसर्वजनयमयतया मात्सर्याभावमाविर्भावयति—

मोल होते हैं प्रत्येक मोलमें असंख्यात निगोद रहते हैं और एक निगोदमें अनन्त जीव रहते हैं । जितने जीव व्यवहारराशिसे निकल कर मोक्ष जाते हैं उतने ही वनस्पतिराशिसे व्यवहारराशिमें आ जाते हैं अतएव यह ससार जीवोंसे कभी खाली नहीं हो सकता । मोक्ष जात रहते हुए भी ससार खाली नहीं होगा इसका दूसरी प्रकारसे समझन करते हुए जैन विद्वानों जीवोंको भव्य और अभव्य दो विभागोंमें विभक्त किया है । जो मोक्षगामी जीव ह वे भव्य हैं तथा जो अनन्त काल भीतनपर भी मोक्ष प्राप्त नहीं कर सकत वे अभव्य हैं । अतएव भव्य जीवोंके मोक्ष जाते रहते हुए भी यह ससार जीवोंसे शून्य नहीं हो सकता । सिद्धसेन दिवाकरने आगमके हेतुवाद और अहेतुवाद दो विभाग करत हुए भव्य भ्रम्यके विभागको अहेतुवादमें गमित किया है ।^१

(२) पृथिवी जल अग्नि वायु वनस्पति और त्रसके भेदसे जीव छह प्रकारके होते हैं । महीदास आदि वैदिक ऋषियोंने महाभारत और मनुस्मृतिकार तथा गोशाल प्रभृतिन भी पृथिवी जल आदिम जीव स्वीकार किया है । आधुनिक साइसके अनुसार वनस्पतिके सञ्चलन होनमें कोई विवाद नहीं है । भारतीय वज्ञानिक सर ज सी बासन टिन शीशा प्लैटिनम आदि धातुआम की प्रतिक्रिया (Response) सिद्ध की ह ।

परस्पर विरुद्ध अथको प्रतिपादन करनेवाले अन्य दशन एक दूसरसे ईर्ष्या करत ह अतएव सम्पूर्ण नय स्वरूप होनस भगवानका सिद्धांत ही मात्सर्य रहित हो सकता है—

१ सम्यग शनज्ञानचा विपरिणामेन भविष्यतीति भव्य । तद्विपरीतोऽभव्य । तत्त्वार्थराजवार्तिक २ ७ ७ / देखिये भ याभ यविभाग—याख्याप्रज्ञति । बौद्धोंके महायान सम्प्रदायमें भव्याभव्यका विभाग नहीं माना गया है ।

२ योजनतनापि कालन न सेत्स्यति असौ अभव्य । त राजवार्तिक २ ७ ९ ।

३ सन्मतितक ३ ४३ ।

४ देखिये एतरय ब्राह्मण और एतरय आरण्यक ।

५ महीदास गोशाल और महावीरकी प्राणिशास्त्र सबधी मिलती जुलती मायताओं के लिय देखिये प्रो बरुआकी Pre Buddhist Indian Philosophy नामक पुस्तकका २१ वा अध्याय ।

६ मिलाइये—तत्र पृथिवीकायिकजातिनामानकविषम । तथा । शुद्धपृथिवीशकराबालकोपलशिलाख-वणायस्त्रपुताभ्रसीसकरूपसुवणवज्रहस्तालहिङ्गुलकमन गिलासस्यकाचनप्रवालकाभ्रपटलाभ्रवालकाजातिनामादि ।

तत्त्वार्थविभाग भाष्य पृ १५८ ।

७ It Will thus be seen that as in the Case of animal tissues and of plants so also in metals the electrical responses are exalted by the action of stimulants lowered by depressants and Completely abolished by certain other reagents देखिये जे सी बीवकी Response in the Living and Non living' पृ १४१ तथा पृ ८ १९१ ।

अन्योऽन्यपक्षप्रतिपक्षभावाद् यथा परे मत्सरिण प्रवादाः ।

नयानशेषानविशेषमिच्छन् न पक्षपाती समयस्तथा ते ॥३०॥

प्रकर्षेण उच्यते प्रतिपाद्यते स्वाभ्युपगतोऽर्थो वैरिति प्रवादा । यथा येन प्रकारेण । परे भवच्छासनाद् अन्ये । प्रवादा दशनानि । मत्सरिण अतिशयने मन्वर्थायविधानात् साति शयपसहनताज्ञालिनः क्रोधकषायकलुषितात् करणा सन्तः पक्षपातिन इतरपक्षतिरस्कारेण स्वकक्षीकृतपक्षव्यस्थापनप्रवणा वतन्ते । कस्माद् हेतोमत्सरिण इत्याह । अन्योऽन्यपक्ष प्रतिपक्षभावात् । पक्ष्यते व्यक्तीक्रियते साध्यधमवैशिष्ट्येन हेत्वादिभिरिति पक्ष । कक्षीकृत धमप्रतिष्ठापनाय साधनोपन्यासः । तस्य प्रतिकूल प्रतिपक्षः । पक्षस्य प्रतिपक्षो विरोधी पक्षः प्रतिपक्षः । तस्य भावः पक्षप्रतिपक्षभावः । अथाऽयं परस्परं यः पक्षप्रतिपक्षभावः पक्षप्रतिपक्षत्वमन्योऽन्यपक्षप्रतिपक्षभावस्तस्मान् ॥

तथाहि । य एव मीमांसकानां नित्यं शब्द इति पक्षः स एव सौगातानां प्रतिपक्षः । तन्मते शब्दस्यानित्यत्वात् । य एव सौगातानामपि यः शब्द इति पक्षः स एव मीमांसकानां प्रतिपक्षः । एवं सबप्रयोगेषु योज्यम् । तथा तेन प्रकारेण ते तव । सम्यक् एति गच्छति शब्दोऽर्थमनेन इति पुष्पान्नि च । समयं सकेतः । यद्वा सम्यग् अवैपरीत्येन ईयन्ते ज्ञायन्ते जीवाजीवाद्योऽर्था अनेन इति समयः सिद्धात् । अथवा सम्यग् अयं ते गच्छन्ति जीवाद्यः यदाथा स्वस्मिन् स्वरूपे प्रतिष्ठां प्राप्नुवन्ति अस्मिन् इति समयः आगमः । न पक्षपाता नैक पक्षानुरागी । पक्षपातिवस्य हि कारणं मत्सरिव परप्रवादिषु उक्तम् । वत्समयस्य च मत्सरित्वाभावाद् न पक्षपातित्वम् । पक्षपातिव हि मत्सरिवेन व्याप्तम् यापकं च निवृत्तमान

श्लोकार्थः—अयवादी लोग परस्पर पक्ष और प्रतिपक्ष भाव रखने के कारण एक दूसरेसे ईर्ष्या करत हैं परन्तु सम्पूर्ण नयोको एक समान देखनवाले आपके शास्त्रोम पक्षपात नहीं ह ।

“याख्यार्थः—जिसके द्वारा इष्ट अर्थको उत्तमतासे प्रतिपादन किया जाय उसे प्रवाद कहत ह । आपके शासनके अतिरिक्त अन्य दशन परस्पर पक्ष और प्रतिपक्षका दुराग्रह रखनक कारण एक दूसरेके पक्षका तिरस्कार करके अपन सिद्धान्तका स्थापित करते हैं अतएव व लोग अत्यन्त असह्यशील होनेके कारण क्रोध कषायसे युक्त होकर अपन दशनोम पक्षपात करते हैं । मत्सरी शब्दक मत्वथम इन प्रत्यय सातिशय अर्थको शोतन करनेके लिए किया गया है । जो साध्यसे युक्त होकर हेतु आदिके द्वारा व्यक्त किया जाय उसे पक्ष कहते हैं । जो पक्षके विरुद्ध हो उसे प्रतिपक्ष कहत है ।

तथाहि—जैसे मीमांसकोके मतम शब्द नित्य ह यह पक्ष बौद्धोकाप्रतिपक्ष है क्योंकि बौद्धोके मतम शब्द अनित्य है इसी तरह शब्द अनित्य ह यह बौद्धोका पक्ष मीमांसकोका प्रतिपक्ष है । इसी प्रकार अन्यत्र भी समझना चाहिये । परन्तु आपके समयमे किसी एक पक्षके प्रति अनुराग नहीं देखा जाता । अन्य वादोम ईर्ष्या करता ही पक्षपातका कारण ह । आपके समयम ईर्ष्याका अभाव होनेसे पक्षपात नहीं है । व्यापकके न होनेपर व्याप्य भी नहीं होता अतएव आपके समयम ईर्ष्या न होनेसे पक्षपातका भी अभाव है । यहाँ समय शब्दका चार प्रकारसे अर्थ किया गया ह । (१) जिसस शब्दका अर्थ ठीक-ठीक मालूम हो—सकेत । यहाँ सम्म धातुसे पुष्पान्नि च सूत्रसे समय शब्द बनता है (२) जिससे जीव अजीव आदि पदार्थोंका भले प्रकारसे ज्ञान हो—सिद्धान्तः, (३) जिसम जीव आदि पदार्थोंका ठीक प्रकारसे वर्णन हो—आगम

१ भूमिनिन्दाप्रबन्धासु नित्योपेतिशयने । सन्ध्वेऽस्तिविश्वासाया भवन्ति मनुवाद्यः ।

२ हैमसूत्रे ५-३-१३ ।

अथर्वमपि निर्वर्तयति इति अस्सरित्वे निर्वर्तमाने पञ्चपातित्वमपि निर्वर्तत इति भावः । तत्र समय इति वाच्यवाचकभावकक्षणे सम्बन्धे यत्नी । सूत्रापेक्षया गणधरकर्तृकत्वेऽपि समयस्य अर्थपेक्षया भगवत्कर्तृकत्वाद् वाच्यवाचकभावो न विद्वध्यते । 'अथ मासइ अरहा सुत गन्थति गणहरा गिद्धर्ण' इति वचनात् । अथवा उत्पादव्यस्रधौव्यप्रपञ्चः समयः । तेषां च भगवता साक्षान्मातृकापदरूपतयाभिधानात् । तथा चार्पम्—'उप्यन्ने वा विगमे वा ध्रुवेति वा इत्यदोषः ॥

मसरिवाभावमेव विशेषणद्वारेण समथयति । नयानशेषानविशेषमिच्छन् इति । अशेषान् समस्तान् नयान् नैगमादीन् अविशेष निर्विशेष यथा भवति एवम् इच्छन् आकाङ्क्षन् सवनयामकत्वाद्नेकान्तवादस्य । यथा विशकलितानां मुक्तामणीनामेकसूत्रानुस्यूतानां हारव्यपदेशः एवं पृथगभिसन्धीनां नयानां स्याद्वादलक्षणैकसूत्रप्रोतानां श्रुताख्यप्रमाणव्यपदेश इति । ननु प्रत्येक नयानां विरुद्ध वे कथं समुदितानां निर्विगोधिता उच्यते । यथा हि समीचान मध्यस्थ यायनिर्णेतारमासाद्य परस्पर विवदमाना अपि वादिनो विवादाद् धिरमन्ति एव नया अयोऽन्य वैरायमाणा अपि सब्रजशासनमुपेत्य स्याच्छब्दप्रयोगोपशमितविप्रति पित्तय सन्त परस्परमत्यन्त सुहृद्भूयावतिष्ठन्ते । एव च सवनयात्मकत्वे भगवत्समयस्य सब्रजशनमयत्वमविरुद्धमेव, नयरूपत्वाद् दशनानाम् ॥

न च वाच्य तर्हि भगवत्समयस्तेषु कथं नोपलभ्यते इति । समुद्रस्य सबसरिन्मयत्वेऽपि विभक्तासु तासु अनुपलम्भात् । तथा च वक्तुवचनयोरैक्यमध्यवस्य श्रीसिद्धसेनदिवाकर पावा —

(४) तथा उत्पाद व्यय और धौव्यके सिद्धान्तको समय कहते हैं । उत्पाद आदिको जिन भगवान् न भट्ट प्रवचनमाता कहा ह । आपवाक्य भी है— उ पत्र भी होता है नष्ट भी होता है और स्थिर भी रहता ह । यद्यपि आगमोके सूत्र गणधरोके बनाये हुए होते हैं परन्तु अहत् अथका व्याख्यान करते हैं और गणधर उसे सूत्रम उपनिबद्ध करते हैं —इस वचनसे अथकी अपेक्षासे भगवान् ही समयके रचयिता हैं । अतएव आपके साथ आगमका वाच्य-वाचक भाव बन सकता है ।

आपका सिद्धान्त ईर्ष्यामि रहित है क्योंकि आप नैगम आदि सम्पूर्ण नयोको एक समान देखते हैं । अनकात बादम सर्वनयोंका समावेश होता है । जिस प्रकार बिखरे हुए मोतियोंको एक सूतम पिरो देनेसे मोतियों का सुन्दर हार बन कर तैयार हो जाता है उसी तरह भिन्न भिन्न नयोको स्याद्वाद रूपी सूतमें पिरो देनेसे सम्पूर्ण नय श्रुत प्रमाण कहे जात हैं । शङ्का—यदि प्रत्येक नय परस्पर विरुद्ध है तो उन नयोंके एकत्र मिलानेसे उनका विरोध किस प्रकार नष्ट होता ह । समाधान—जैसे परस्पर विवाद करते हुए वादी लोग किसी मध्यस्थ न्यायीके द्वारा न्याय किये जानेपर विवाद करना बन्द करके आपसम मिल जात हैं वैसे ही परस्पर विरुद्ध नय सब्रज भगवान् के शासनकी धारण लेकर स्यात् शब्दसे विरोधके शान्त हो जानेपर परस्पर अत्यन्त सुहृद् भावसे एकत्र रहने लगत हैं । अतएव भगवान् के शासनके सब नय स्वरूप होनेसे भगवान् का शासन सम्पूर्ण दशनोसे अविरुद्ध है क्योंकि प्रत्येक दशन नय स्वरूप है ।

शङ्का—यदि भगवान् का शासन सब दशन स्वरूप है तो यह शासन सब दशानोम क्यों नहीं पाया जाता ? समाधान—जिस प्रकार समुद्रके अनेक नद्यो रूप होतेपर भी भिन्न भिन्न नदियोंमें समुद्र नहीं पाया जाता उसी तरह भिन्न-भिन्न दशनोम जैन दर्शन नहीं पाया जाता । वक्ता और उसके वक्तामोम अशेद मान कर सिद्धसेन दिवाकरने कहा है—

“वदुषाविव सर्वसिन्धव समुदीर्णैस्त्वयि नाथ वृष्टय ।

न च तासु भवान् प्रवृश्यते प्रविमत्तासु सरित्स्विषोदधि ॥”

ज्ञान्ये त्वेष व्याचक्षते । तथा अन्योन्यपक्षप्रतिपक्षभावात् परे प्रवादा मत्सरिणस्तथा तव समयः सर्वनयान् मध्यस्थतयाङ्गीकुवाणो न मत्सरी । यत कथभूत । पक्षपातो पक्षमेकपक्षाभिनिवेशम् पातयति तिरस्करोतीति पक्षपाती । रागस्य जीवनाश नष्टत्वात् । अत्र च व्याख्याने मत्सरीति विषेयपदम् पूषस्मिञ्च पक्षपातीति विशेष । अत्र च क्लिष्टाक्लिष्टयारयानविवेका विवेकिभि स्वयं कार्य ॥ इति कात्याय ॥ ३ ॥

हे नाथ जिस प्रकार नदियाँ समुद्रम जा कर मिलती हैं वैसे ही सम्पूर्ण दृष्टियो (दशन) का आगम समामेस होता है । जिस प्रकार भिन्न नदियोम समुद्र नही रहता उसो प्रकार भिन्न भिन्न दशनोम भव्य वही रहत ।

कुछ लोग हम श्लोकका दूसरा अर्थ करत हैं । अथ दशन परस्पर पक्ष और प्रतिपक्ष भाव रत्नक कारण ईष्यलि ह परन्तु आप सम्पूर्ण नय रूप दशनोको मध्यस्थ भावसे देखत है अतएव ईष्यलि नही है । क्योंकि आप एक पक्षका आप्रह करके दूसरे पक्षका तिरस्कार नही करतें हैं । पहली याख्या पक्षपाती विषय पद था और दूसरी व्याख्याम मत्सरी विषय पद है । इन दोनो व्याख्याओम सरल और कठिन व्याख्यका विवेक बुद्धिमानोको कर लेना चाहिय ॥ यह श्लोक का अर्थ ह ॥ ३ ॥

भाषाया—जन दशन सब दशनोका समन्वय करनेवाला ह । जितन वचनोके प्रकार हा सकत हैं उसने ही नयवाद होते हैं । अतएव सम्पूर्ण दशन नयवादम गमित हो जाते हैं । जिस समय य नयवाद एक दूसरेसे निरपेक्ष होकर वस्तुका प्रतिपादन करते ह उस समय य नयवाद परसमय अर्थात् जनतर दशन कह जाते हैं । इसलिये अन्य धर्मोका विषेय करनेवाले वक्तव्यको प्रतिपादन करनेवालेको अजन दर्शन और सम्पण दशनोका समन्वय करनेवालेको जन दशन कहत है । उदाहरणके लिय नियत्ववादी साक्ष्य और अनियत्ववादी बौद्ध परसनम हैं क्योंकि ये दोनो दशन एक दूसरसे निरपेक्ष हाकर वस्तुतत्त्वका प्रतिपादन करते ह । जैन दशन इन दोनोका समन्वय करता ह इसलिये जन दशन स्वसमय ह । जिस समय परस्पर निरपेक्ष वक्तव्योके प्रकार नयवादोम स्यात् शब्दका प्रयोग किया जाता ह उस समय य नय सम्पबन्ध रूप होते हैं । जिस प्रकार जन धाय आदिके कारण परस्पर विवाद करनेवाले लोग किसी निष्पक्ष आदमीसे समक्षाय जानेपर शात होकर परस्पर मिल जाते ह अथवा जिस प्रकार कोई मन्त्रवादी विपक्ष टक्डोका विष रहित कर कोढ़के रोगीको अच्छा कर देता ह अथवा जिस प्रकार भिन्न भिन्न मणियासे एक सु दर रत्नोको भाला तयार हो जाती है उसो प्रकार परस्पर निरपेक्ष परसमयाका जन दशनम समन्वय हाता ह । इसी

१ डात्रिषाद्वात्रिशिकास्तोत्रे ४-१५ । यथा नद्य स्यन्दमाना समुद्रस्त गच्छन्ति नामरूपे विहाय । तथा विद्वान्नामरूपाद्विभक्त परात्पर पुरुषपर्यपति दिव्यम् ॥ इति मण्डक उ २-८ । तथा—बहुधाप्यागमैभिर्ज्ञा पन्थान सिद्धिहेतव । त्वय्येव निपतन्त्योषा जाह्नवीया इवाणवे ॥ रघुवश १ -११ ।

२ परस्परविद्वद्धा अपि सब नया समक्षिता सम्यक्त्व भजन्ति । एकस्य जिनसाधोवधवर्तित्वात् यथा नाभा मिश्राय भृत्यवगवत् । यथा जननान्मयसूत्रार्थ परस्पर विवदमाना बहुवोऽपि सम्यगन्यायवता केनाप्युदासीनेन युक्तिमिविवादकारणान्यपनीय मील्यन्ते । तथेह परस्परविरोधिनाऽपि नयान् जैनसामुबिरोध भक्त्वा एकत्र मीलयति । तथा प्रचुरविषयता अपि प्रौढमन्त्रवादिना निर्विषीकृत्व कुष्टादिरोगिणे क्षता अमृतरूपत्व प्रति पद्यन्त एव । यथोविजयकृत लघुप्रदीपे । तथा विशेषावश्यकताप्य २२६५-७३ ।

इत्यङ्कारं कृतिपथपदार्थविवेचनद्वारेण स्वामिनो वक्ष्याधवाद्याख्य गुणमभिष्टुत्य समप्र-
वचनातिशयोक्त्यावर्णने स्वस्वासाभार्यं वृष्टान्तपूर्वकमुपदर्शयन् औद्धत्यपरिहाराय भङ्ग्यन्तरति
रोहित स्वामिधान च प्रकाशयन् निगमनमाह—

वाग्वैभवं ते निखिल विवेक्तुमाशास्महे चेद् महनीयमुख्य । निदर्शनात्
लङ्घ्ये जङ्गलतया समुद्रं वहेम च द्रष्टुतिपानतृष्णाम् ॥ ३१ ॥

विभव एव वैभव । प्रज्ञादित्वात् स्वार्थेऽण् । विभोर्भाव कम चेति वा वैभवम् । वाचा
वैभव वाग्वैभवं वचनसप्तप्रकषम् । विभोर्भाव इति पक्षे तु सवनयथापकत्वम् । विभु-
शब्दस्य व्यापकपयायतया रूढत्वात् । ते तव सबन्धिन निखिल कृत्स्न विवेक्तु विचारयितु
चेद् यदि वयमाशास्महे इच्छाम । हे महनीयमुख्य महनीया पूया पञ्च परमेष्ठिनस्तेषु
मुख्य प्रधानभूत आद्यत्वात् तस्य संबोधनम् ॥

ननु सिद्धेभ्यो हीनगुण वाद् अहतां कथं वागतिशयशालिनामपि तेषां मुख्यत्वम् । न च
हीनगुणत्वमसिद्धम् । प्रज्यावसरे सिद्धेभ्यस्तेषां नमस्कारकरणश्रवणात् । 'काऊण नमुक्कार
सिद्धानामभिग्राह तु सो गिण्हे' इति श्रुतकेवलवचनात् । मैवम् । अहदुपदेशेनैव सिद्धानां

लिये जन विद्वानोने कहा । ह कि अनकातवादका मुख्य यय सम्पूर्ण दशनोका समान भावसे देखकर माध्यस्थ
भाव प्राप्त करना है । यही धर्मवाद है और यही शास्त्रोका मम है । अतएव जिस प्रकार पिछ्छ अपन
सम्पण पुत्रोके उपर समभाव रखता है उसी तरह अनका त्वाद सम्पूर्ण नयोको समान भावसे देखता है ।
इसलिय जिस प्रकार सम्पण नदियाँ एक समुद्रम जाकर मिलता है उसी तरह सम्पण दशनाका अनकात
दशनम समावेश हाता है । अतएव जन दशन सब दशनोका समन्वय करता है ।

इस प्रकार कुछ पदार्थोंके विवेचनसे भगवानके यथार्थवाद गुणकी स्तुति करनेके पश्चात् भगवानके
सम्पण वचनातिशयोक्ता वणन करनेम अपनी असम्यक्ता बतलाकर प्रकारान्तरसे औद्धत्यको दूर करनेके लिये
अपन वक्तव्यका उपसहार करत हैं—

इलोकाथ—ह पूज्य शिरोमणि ! आपके सम्पण गणोंकी विवचना करना वगसे समुद्रको लाघन
अथवा चन्द्रसाकी चाँदीका पान करनेकी तृष्णाके समान है ।

याख्याथ—प्रजा आदिसे स्वायम अण प्रयय हाकर विभवसे वैभव शब्द बनता है । अथवा विभुके
भाव और कमको वैभव कहते हैं । वचनके वैभवको वाग्वैभव अर्थात् वचनाकी उच्छृङ्खलता कहत हैं । विभु
शब्दका व्यापक अर्थ करनेपर वाग्वैभव शब्दका सम्पण नयोम व्यापक अर्थ करना चाहिये । पाँचो परमे
ष्ठियों अहत भगवान् मुख्य हैं अतएव भगवान्को पूज्य शिरोमणि कहकर स्वाधन किया है ।

शङ्का—अहत भगवान्म सिद्धोंकी अपेक्षा कम गण है अहत दीक्षाके समय सिद्धोंका नमस्कार
करते हैं । श्रुतकेवलियोंने कहा भी है— अहंत सिद्धोंको नमस्कार करके दीक्षा ग्रहण करत हैं । अतएव
अहंतोंको मुख्य नहीं कहना चाहिये । समाधान—अहत भगवान्के उपदेशसे ही सिद्धोंकी पहचान होती

१ छाया—कृत्वा नमस्कार सिद्धेभ्योऽभिग्राह तु सोऽग्रहीत ।

२ यस्य सवत्र समता तेषु तनयज्जिव ।

तस्यानेकादवाद्यस्य क्व न्यूनाधिकशेषा ॥

तेन स्याद्वादमार्तव्य सर्वदशनतुल्यता ।

मीक्षोद्देशाविशेषण य पश्यति स शास्त्रचित् ॥

यशोविजय—अध्यात्मोपनिषद् ६१ ७ ।

मपि परिज्ञानात् । तथा चाधम्—‘अहं तु वयसेण सिद्धा गच्छति तेन अहं ह्य’^१ इति । तत् सिद्धं भगवत् एव मुख्यत्वम् । यदि तव वाग्वैभवं निखिल विवेकमुमाशास्महे तत् किमित्याह लङ्घ्येव इत्यादि । तन्ना इत्यध्याहारम् । तदा जङ्घालतया जाङ्घिकतया वेगवत्तया समुद्र लङ्घ्ये किल समुद्रमिव अतिक्रमाम । तथा बहेम धारयेम । चन्द्रयतानां चन्द्रमरीचीनां पान चन्द्रयुतिपानम् । तत्र तृष्णा तर्षोऽभिलाष इति यावत् चन्द्रयुतिपानतृष्णा ताम् । उभयत्रापि सम्भावने सप्तमी । यथा कश्चिच्चरणचङ्क्रमणवेगवत्तया यानपात्रादि अतरेणापि समुद्र लङ्घ्ये तुमीहते यथा च कश्चिच्चन्द्रमरीचागृह्यतमयी श्रुत्वा खुलुकादिना पातुमिच्छति न चैतद् द्वयमपि शक्यसाधनम् । तथा यक्षेण भवन्तीयवाग्वैभववर्णनाकाङ्क्षापि अशक्यारम्भप्रवृत्ति तुल्या । आस्तां तावन् तावकानवचनविभवानां सामर्थ्येन विवेचनविज्ञानम् तद्विषया काङ्क्षापि महत् साहसमिति भावार्थः ॥

अथवा लघु शोषणे^२ इति धातोलङ्घ्ये शोषयेम समुद्र जङ्घालतया अतिरहसा । अतिक्रमणाथ लङ्घ्येस्तु प्रयागे दुलभ परस्मैपदमनित्य वा आ मनपदमिति । अत्र च औद्धय परिहारेऽधिकृतेऽपि यद् आशास्महे^३ मया मनि बहुवचनमाचाय प्रयुक्तवास्तदिति सूचयति यद् विद्यन्ते जगति मान्शा म दमेधसा भूयांस स्तोतार इति बहुवचनमात्रेण न खलु अहङ्कार स्तातरि प्रभो शङ्कनाय । प्रयुत निरभिमानताप्रासादापरि पताकाराप एवावधारणीयः ॥ इति का याथ ॥ ३१ ॥ एषु एकत्रिंशतिवृत्तषु उपजाति-^४ उद् ॥

एव विप्रतारक परतीर्थिक यामोहमये तमसि निमज्जितस्य जगतोऽयुद्धरणेऽयमि

है अतएव अहत ही मुख्य । आगमन कहा भी है—अहतके उपदेशमे सिद्धोकी पहचान होती है अतएव अहत मुख्य है । जिस प्रकार जहाजक बिना ही पदल चलकर समुद्रको घाघना असंभव है अथवा जिस प्रकार चन्द्रमाकी अमृतमय किरणोंका केवल चानस पान करना असंभव है उसी तरह आपके वचनोंके वैभवके वर्णनकी इच्छा करना भी असंभव है । अतः व आपके समस्त वचन वैभवका वर्णन तो दूर रहा उस वर्णन करनेकी इच्छा करना भी महान साहस है । श्लोकमें तदा ‘त’ का अध्याहार करना चाहिये ।

अथवा लघु धातुका अथ शोषण करके समुद्र जङ्घालतया लघ्वे का अर्थ कना चाहिये—जो शीघ्रतासे समुद्रका शोषण करना चाहत है । अतिक्रमण अथम लङ्घ्ये धातु परस्मैपदा नहीं होता अतएव यहाँ शोषण अथम लघु धातुमे परस्मैपदम लघ्वे रूप बनाना चाहिये । अथवा यदि आ मनपदका अनित्य माना जाय तो अतिक्रमण अथम प्रयुक्त लङ्घ्ये धातुमे भी यह रूप बन सकता है । लोकमें आशास्महे बहुवचनके प्रयोगसे स्तुतिवारका अहङ्कार प्रगट नहीं होता । इस प्रयागमे तुतिकारका यही अभिप्राय है कि ससारमें मर समान और भी मर बुद्धिवाले स्तुति करनेवाले हैं । अतएव इसमें आचायका निरभिमान ही सिद्ध होता है ॥ यह श्लोकका अर्थ ॥ ३१ ॥ इन द्वाकतीस श्लोकाम उपजाति छंदका प्रयोग किया गया है ।

भाषाया—हेमचन्द्र आचाय अपनी लघता बतात हुए कहत हैं कि जिस प्रकार पदल चल कर समुद्रको लाघना अथवा चल्लूमे चन्द्रमाकी चाँदनीका पान करना असंभव उसी तरह आपके समस्त वर्णनोंका वर्णन करना असंभव है ।

वचक अन्य तथिक लोगोके उपदेशसे व्यामोह रूप अहङ्कारमें डबे हुए जगतका उद्धार करनेके लिये

२ छाया—अहदुपदेशेन सिद्धा जायते तनाहदादि । विशाखावश्यकभाष्ये ३२१३ ।

१ हेमघातुपारायणे भ्वादिगण भा ९८ ।

चारिष्यवतासाध्वेनान्ययोगव्यवच्छेदेन भगवत एव सामर्थ्यं दृश्यन् तदुपास्तिविन्यस्तमान
सानां पुरुषाणामौचित्यतुरतां प्रतिपादयति—

इदं तत्त्वातत्त्वव्यतिकरकरालेऽधतमसे
जगन्मायाकारैरिव हतपरैर्हा विनिहितम् ।
तदुद्धर्तुं शक्तो नियतमविसवादिबचन
स्वमेवातस्त्रातस्त्वयि कृतसपर्या कृतधिय ॥३२॥

इदं प्रत्यक्षोपलभ्यमान जगद् विश्वम् उपचाराद् जगद्वर्ती जन । हतपरै हता अधमा
ये परे तीर्था-तरीया हतपरे तै । मायाकारैरिव ऐन्द्रजालिकैरिव शाम्बरायप्रयोगनिपुणैरिव
इति यावत् । अ धतमसे निबिडान्धकारे । हा इति खेदे । विनिहित विशेषेण निहित स्थापित
पातितमित्यर्थ । अध करोतीत्य धयति अधयतां य ध तच्च तत्तमश्चेत्य धतमसम् । सम
वाधात् तमस इत्य प्रथय तस्मिन् अ धतमसे । कथभूतेऽधतमसे इति द्रव्याधकार
यवच्छेदाथमाह तत्त्वातत्त्वव्यतिकरकराले । तत्त्व चातत्त्व च तत्त्वातत्त्वे तयोयतिकरो
यतिकारणता व्यामिश्रता स्वभावविनिमयस्तत्त्वातत्त्व यतिकरस्तेन कराले भयङ्करे । यत्राध
तमसे तत्त्वेऽतत्त्राभिनिवेश अतत्त्वे च तत्त्वाभिनिवेश इत्येवरूपो यतिकर सजायत इत्यर्थ ।
अनेन च विशेषणेन परमाथता मिथ्या ब्रह्मानीयमेव अधतमसम् तस्यैव ईदृशलक्षणत्वात् ।
तथा च ग्रन्था तरे प्रस्तुतस्तुतिकारपादा —

अदेवे देवबुद्धिया गुरुधीरगुरौ च या ।
अधर्मे धमबुद्धिश्च मिथ्यात्व तद्विषययात् ११

ततोऽयमर्थः । यथा किल ऐन्द्रजालिकास्तथाविधसुशिक्षितपर्यामोहनकलाप्रपञ्चा तथा
विधमौषधाम-ग्रहस्तलाघवादिप्राय किञ्चि प्रयुज्य परिषज्जन मायामये तमसि मज्जयन्ति तथा

दूसरे मतका व्यवच्छेद करनेवाले निर्दोष बचनोको आपम ही सामर्थ्य है अतएव आपकी उपासनाम लो
हृग मनुष्य ही चतुर ह—

इलाकाथ—इन्द्रजालियाकी तरह अधम अन्य दशनवालों इस जगतका तत्त्व और अतत्त्वके अज्ञान
से भयानक गाढ़ अधकारम डाल रक्खा है । अतएव आप हा इस जगतका उद्धार कर सकते हैं क्योंकि
आपके बचन विसवादे रहित हैं । अतएव हे जगत्के रक्षक ! बुद्धिमान लोग आपकी सेवा करते हैं ।

याख्याथ—खेद है कि इन्द्रजालियोके समान अधम अन्य ताधिकोने प्रयक्षमे दृष्टिगाचर होनवाले
इस जगतको तत्व और अतत्त्वके अभेदसे भयानक गाढ़ अधकारम डाल रक्खा ह । अधतमसे म सम
वाधात तमस सूत्रसे अत् प्रथय होता है । यहाँ मि याव मोहनीयको अधतमस कहा गया है । प्रस्तुत
स्तुतिकारपाद हेमचन्द्र आचार्यने योगशास्त्रमें कहा है—

अदेवको देव अगुरुको गुरु और अधमको धम माना मिथ्या व ह ।

अतएव जिस प्रकार दूसरोंको व्यामोहित करनेकी कलाम निपुण इन्द्रजाली लोग औषधि मन्त्र
हायकी सफाई आदिसे दर्शक लोगोको मायामय अन्धकारम डाल देत हैं वैसे ही अन्य वादी अपनी

१ माया तु शाम्बरी । शाम्बराख्यस्यासुरस्य इयं शाम्बरी । अधिधातचित्तामणी ।

२ हैमसूत्रे ७-३ ८ ।

३ हेमचन्द्रकृतयोगशास्त्रे ३३ ।

परतीर्थिकैरपि तावृक्षप्रकारदुरधीतकृतकयुक्तीरुपदर्श्य जगदिदं व्यामोहमहान्धकारे निक्षिप्तमिति । तज्जगदुद्धृतं मोहमहाधकारोपप्लवात् कष्टदुःखं निश्चितं निश्चितं त्वमेव नान्यः शक्तः समर्थः । किमर्थमित्यमेकस्यैव भगवतः सामान्यमुपवर्णयते इति विशेषणद्वारेण कारणमाह । अविसर्वादिवचनं । कष्टरुद्धेतापलक्षणवरीक्षात्रयविशुद्धत्वेन फलप्राप्तौ न विसर्वादतीत्येवंशीलमविसर्वादि । तथाभूतं वचनमुपदेशो यस्यासावविसर्वादिवचनं । अयमिचारिवागि त्यर्थः । यथा च पारमेश्वरी वाग् न विसर्वादमासादयति तथा तत्र तत्र स्याद्वात्साधने दर्शितम् ॥

कषादिस्वरूप चेत्थमाचक्षते प्रावचनिका —

पाणवहाईआण पावट्टाणाण जो उ पडिसेहो ।

झाणअयणाईण जो य विही एस धम्मकसा ॥ १ ॥

बज्झाणुट्टाणेण जेण ण बाहिज्जए तय णियमा ।

सभवइ य परिसुद्ध सो पुण धम्मम्मि उउत्ति ॥ २ ॥

जीवाइभाववाआ बधाइपसाहगा इह तावो ।

एएहि परिसुद्धो धम्मा धम्मत्तणमुवेइ ॥ ३ ॥

तीर्थान्तरीयामा हि न प्रकृतपरीक्षात्रयविशुद्धवादिन इति ते महामाहा धतमस एव जगत् पातयितुं समथा न पुनस्तदुद्धृतम् । अतः कारणात् । कुतः कारणात् ? कुमतस्या ताणवा त पतितं भुवनाभ्युद्धारणासाधारणसामर्थ्यलक्षणात् । इत्त्रातस्त्रिभुवनपरित्राणप्रवाण । ययि काक्वाव

कुतः पूर्णं पुण युक्तियोसे इस ससारको भ्रम डाल देते हैं । इसलिय मोह महा अकारसे जगतको बचाने लिये आप ही समय हैं दूसरा कोई नहीं । क्योंकि आपके वचनोम कोई विमवाद नहीं है । का ण कि आपके वचन कष छेद और ताप रूप परीक्षाओसे विशुद्ध हैं अतएव फलकी प्राप्तिम आपके वचनाम कोई विरोध न होनेसे आपके वचन निर्दोष हैं । आपके वचनोम विरोधका अभाव स्याद्वादकी सिद्धि करत समय प्रदर्शित किया जा चुका है ।

धमशास्त्रके पंडितोंन कष आदिका स्वरूप निम्न प्रकारसे कहा है—

प्राणवध आदि पाप स्थानोंके त्याग और ध्यान अध्ययन आदिको विप्रको कष कहते हैं । जिन बाह्य क्रियाओसे धमम भाषा न आती हो औ जिससे निमलताकी वृद्धि हो उसे छेद कहते हैं । जीवसे सम्बद्ध दुःख और बन्धको सहन करना ताप है । कष आदिसे शब्द धम धम कहा जाता है ।

अन्य तथिक लोग कष छेद और ताप रूप परीक्षाओसे शुद्ध वचनोको नहीं बोलते अतएव वे लोग ससारको महा मोहाधकारम गिरानेवाले होते हैं इसलिय उनके द्वारा संसारका उद्धार नहीं हो सकता । अतएव हे भगवन् ! आपम कुमतरूप समग्रम पड हुए लोगोवा उद्धार करनकी असाधारण सामर्थ्य है इसलिय

१ छाया—प्राणवधादीना पापस्थाना यस्तु प्रतिषध ।

ध्यानाध्ययनादीना यस्व विधिरेव धमकष ॥ १ ॥

बाह्यानुष्ठानन गन न बाध्यते सन्नियमात् ।

समवति च परिशुद्ध स पुनधम छेद इति ॥ २ ॥

जीवादिभाववाओ बन्धादिप्रसाधक इह ताप ।

एभि परिशुद्धो धर्मो धर्मवमुपैति ॥ ३ ॥

हरिभद्रसूरिकृतपञ्चवस्तुकवतुषद्वारे ।

धारणस्य गम्यमानत्वात् त्वय्येव बिषये न हेवान्तरे । कृतधिय । करोतिरत्र परिक्रमणि
वतते यथा हस्तौ कुरु पादौ कुरु इति । कृता परिक्रमिता तत्त्वोपदेशपेलवसच्छास्त्राभ्यासप्रकर्षेण
संस्कृता धीबुद्धिर्येषां । ते कृतधियश्चिद्रूपाः पुरुषाः । कृतसपथा । प्रादिक विनाप्यादिकमणा
गम्यमानत्वात् । कृता कर्तुमारब्धा सपर्या सेवाविधिर्येस्ते कृतसपर्या । आराध्यान्तरपरित्यागेन
त्वय्येव सेवाहेवाकिता परिशीलयति ॥ इति शिखरिणीच्छन्दोऽलकृतकाव्याथ ॥ ३२ ॥

॥ समाप्ता चैयमन्ययोग्यच्छेदद्वात्रिंशिकास्तवनटीका ॥

टीकाकारस्य प्रशस्ति ।

येषामुज्ज्वलहेतुहेतिरुचिर प्रामाणिकाभ्वस्पृशा
हेमाचार्यसमुद्भवस्तवनभूरय समथ सखा ।
तेषां दुनयवस्युसम्भवभयास्पृष्टात्मना सम्भव
यायासेन विना जिनागमपुरप्राप्ति शिवश्रीप्रदा ॥ १ ॥
चातुर्विधमहोदधेभगवत श्रीहेमसुरेगिरां
गम्भीरार्थविलोकने यदभवद् दृष्टि प्रकृष्टा मम ।
द्राघीय समयादराग्रहपराभूतप्रभूतावम
तन्नून गुरुपादरेणुकणिकासिद्धाञ्जनस्योर्जितम् ॥ २ ॥

आप तानो लोकोंकी रक्षा करनेमें समथ ह । अतएव तत्त्वोपदेश और शास्त्राभ्यासस प्रकृष्ट बद्धिवाले विद्वान्
लोग आपकी ही सेवा करते ह अन्य देवोंकी नहीं । जैसे हाथोंको कर (हस्तौ कुरु) पैरोंको कर (पादौ
कुरु) य । कृ धातु परिक्रम अथम प्रयुक्त हुई है वैसे ही कृतधिय पदमें 'कृ धातुका परिक्रम अर्थ है ।
प्र आदि उपसर्गके बिना भी कृ धातुका अर्थ प्रारम्भ करना होता ह इसलिय कृतसपर्या में कृतका
अर्थ प्रारम्भ करना ह ॥ यह शिखरिणी छंद श्लोकका अर्थ है ॥ ३२ ॥

भावार्थ—वस्तुका सवथा एकान्त रूपसे प्रतिपादन करनेवाले एकांतवादियों इस जगतको
अज्ञान-अधकारमें डाल रक्खा ह । अतएव सम्पन्न एकान्तवादीको समन्वय करनेवाले अनेकान्तवादसे ही
इस जगतका उद्धार हो सकता है । इसलिये अनेकान्तवादका प्रतिपादन करनेवाले जिन भगवान्में ही
जगतके उद्धार करनेकी असाधारण सामर्थ्य है ।

इति अन्ययोग्यवच्छेदद्वात्रिंशिका टीका

टीकाकारकी प्रशस्ति

प्रामाणिक मार्गको अनुकरण करनेवाले जिन मार्गोंके उज्ज्वल हेतुरूपी शास्त्रोंसे सुन्दर हेमचन्द्रा
चार्यकी स्तुतिसे उत्पन्न होनेवाले अर्थरूपी समर्थ विन्न विद्यमान है वे लोग दुर्नयरूपी लुटेरोंसे नहीं
डरते और वे विना प्रयत्नके ही मोक्ष सुखके देनेवाले जिनागमरूपी नगरको प्राप्त करते हैं ॥ १ ॥

चारों विद्याओंके समुद्र भगवान् श्री हेमचन्द्राचार्यकी वाणीके गम्भीर अर्थको अवलोकन करनेमें
जो मेरी प्रकृष्ट बद्धि हुई है और अतत् बहुत समयके आदरसे जो विष्णोका नाश हुआ है वह सब गुरु
महाराजके चरणोंकी धूलिकण सिद्धाञ्जनका फल है ॥ २ ॥

अन्यान्यशास्त्रतत्संगतचित्तहारिपुरुषोपमेयकतिचिन्निचितप्रमेयै ।
 दृढवा मयान्तिमजिनस्तुतिवृत्तिमेनां मालामिधामलहृदः हृषये वहन्तु ॥ ३ ॥
 प्रमाणसिद्धान्तविरुद्धमत्र यत्किंचिदुक्तं मतिमाश्रयादात् ।
 मात्स्यमुत्सार्य तदायचित्ता प्रसादमाधाय विशोधयन्तु ॥ ४ ॥

सव्यामेष सुधामुजां गुरुरिति त्रैलोक्यविस्तारिणी
 यत्रयं प्रतिभाभरादनुमितिर्निदम्भमुज्जम्भते ।
 किं चामी विबुधा सुषेति वचनोद्गार यदाय मुदा
 शसन् प्रथयन्ति तामतितमां सबादमेदस्विनीम् ॥ ५ ॥
 नागम्रगच्छगोविन्दबक्षोऽलकारकौस्तुभा ।
 ते विश्ववन्द्या नन्द्यामुरुदयप्रभसूरय ॥ ६ ॥ युग्मम् ॥
 श्रीमल्लिखेणसूरिभिर्गकारि तत्पद्गगनदिनमणिभि ।
 वृत्तिरिय मनुरविमितशाकाब्दे दीपमहसि शनौ ॥ ७ ॥
 श्रीजिनप्रभसूरीणां साहाय्योद्भिन्नसौरभा ।
 श्रुतावुत्तसतु सतां वृत्ति स्याद्वादमञ्जरी ॥ ८ ॥
 विभाणे कलिनिजयाज्जिनतुलां श्रीहेमचन्द्रप्रभौ
 तद्दृढवस्तुतिवृत्तिनिमित्तिमिषाद् भक्तिमया विमृता ।
 निर्णेत गुणदूषणे निजगिरां तन्नाथये सज्जनान्
 तस्यास्तत्त्वमकृत्रिम बहुमति सास्त्यत्र सम्यग् यत ॥ ९ ॥

इति टीकाकारस्य प्रशस्ति समाप्ता ॥

समाप्तम्

बहुतमे शास्त्ररूपी वृक्षोके मनोहर पण्णोके समान कुछ प्रमयोको लेकर मन मालाकी तरह यद्
 अन्तिम भगवान्की स्तुतिकी टीकाकी रचा है । निमल हृदयवाले पुरुष इसे अपन मनम धारण करें ॥ ३ ॥

यहाँ यदि मैं बद्धिके प्रमादसे कुछ सिद्धांतके विरुद्ध कहा हो तो सज्जन लोग मात्स्य भावको छोड़
 कर प्रसन्नतापूर्वक सशोधन कर ल ॥ ४ ॥

तीनों लोकोंमें व्याप्त होनेवाली जिसकी प्रतिमाको देख कर लागोका अनुमान है कि यह पृथ्वीपर
 देवताओंका गरजसा है जिसके वचनोंको अमृत समझ कर प्रशंसा करत हुए पति त लोग जिसकी अविद्वद्ध
 वाणीका विस्तार करते हैं तथा विष्णुके वक्षस्थलमें कौस्तुभ मणिके समान नागेंद्र गच्छको शोभित
 करनेवाले ऐसे विद्वद्वदनीम उदयप्रभसूरि महाराज समृद्धिका प्राप्त हो ॥ ५ ६ ॥

उदयप्रभसूरिक पदरूपी आकाशमें सूर्यके समान श्री मल्लिखेणसूरिने दीपमालिकाके दिन
 शनिवारको १२१४ शक सवतमें यह टीका समाप्त की ॥ ७ ॥

श्री जिनप्रभसूरिकी सहायतासे सुगंधित यह स्याद्वादमञ्जरी सज्जन पुरुषोंक कानोंके आभूषण
 रूप हो ॥ ८ ॥

कलिकालक ऊपर विजय प्राप्त करनेसे जिन भगवान्क समान श्री हेमचन्द्रप्रभुकी बनायी हुई स्तुति
 की टीका बनानेके वहाने मैं हेमचन्द्र आचार्यके प्रति अपनी भक्ति प्रकट की है । अतएव अपनी वाणीक
 गुण और दोषोंका निणय करनेके लिये मैं सज्जनासे प्रार्थना नहीं करता क्योंकि इस वाणीमें बहुतसे अकृत्रिम
 स्वत उत्पन्न विचार विद्यमान हैं ॥ ९ ॥

॥ टीकाकारकी प्रशस्ति समाप्त ॥

समाप्त

१ अङ्कानां नामतो गति १२१४ मिते शक । चतुर्विंश मनव द्वादश आदित्या ।

२ दीपावल्याम् ।

हेमचन्द्राचार्यविरचिता अयोगव्यवच्छेदिका

महावीर भगवानकी स्तुति—

अगम्यमध्यात्मविदामवाच्य वचस्विनामभवतां परोक्षम् ।

श्रीवर्धमानाभिधमात्मरूपमह स्तुतेर्गोचरमानयामि ॥ १ ॥

अथ—मं (हेमचन्द्र) अध्यात्मवेत्ताओंके अगम्य पंडितोंके अनिवचनीय इन्द्रिय ज्ञानवालोंके परोक्ष और परमा मस्वरूप ऐसे श्रीवर्धमान भगवानको अपनी स्तुतिका विषय बनाता हूँ ।

भगवानके गणोंके स्तवन करनेकी असमर्थता—

स्तुतावशक्तिस्तव योगिना न किं गुणानुरागस्तु ममापि निश्चल ।

इदं विनिश्चित्य तव स्तव वदन्न बालिशोऽप्येष जनोऽपराध्यति ॥ २ ॥

अथ—ह भगवन ! आपकी स्तुति करनम योगी लोग भी समर्थ नहीं ह । परन्तु असमर्थ होते हुए भी योगी लोग आपके गुणाम अनुराग होनेके कारण आपकी स्तुति की ह । इसी प्रकार मरे मनम भी आपके गणोंमें दब अनुराग है इसीलिय मरे जैसा मल्ल मनुष्य आपकी स्तुति करता हुआ अपराधका भागी नहीं कहा जा सकता ।

स्तुतिकार अपनी लघुता बताते हैं—

क्व सिद्धसेनस्तुतयो महार्था अशिक्षितालापकला क्व चैषा ।

तथापि यूथाधिपते पथस्थ स्वलद्वगतिस्तस्य क्षिणुर्न शोच्य ॥ ३ ॥

अथ—कहाँ गम्भीर अक्षवाली सिद्धसेन दिवाकरकी स्तुतियाँ और कहीं अशिक्षित समाधनकी मरी यह कला ! फिर भी जिस प्रकार बड़ बड़ हाथियोंके मागपरसे जानवाला हाथीका बच्चा मागभ्रष्ट होनेके कारण शोचनीय नहीं होता उसी प्रकार यदि मैं भी सिद्धसेन जैसे महान् आचार्योंका अनुकरण करत हुए कही स्वलित हो जाऊ तो शोचनीय नहीं हूँ ।

आपने जिन दोषोंको नाश कर दिया ह उन्हीं दोषोंको परवादियोंके देवोंने आश्रय दिया है—

जिनेन्द्र यानेव विबाधसे स्म दुरतदोषान् विविधैरुपायै ।

त एव चित्र त्वदभ्ययेव कृता कृतार्था परतीर्थनाथै ॥ ४ ॥

अथ—हे जिनद्र ! जिन कठिन दोषोंको आपने नामा उपायोंके द्वारा नाश कर दिया है आश्चर्य है कि उन्हीं दोषोंको दूसर मतबलम्बियोंके गड़बड़ने आपकी ईप्ससि ही कृताघ कर लिया है ।

- १ कोत्या महत्या भुवि वचमान त्वा वचमान स्तुतिगोचरत्व ।
निनीषन्न स्मो वचमद्य वीरं विशेषदोषालयपाशबन्धम् ॥ युक्तपनुशासन १ ।
- २ गणाम्बर्षविप्रुषमप्यजन्न नाखण्डल स्तोतुमल तत्त्वम् ।
प्राग्व मादृक्किमुत्तिभक्तिर्मा बालमालापयतीवमित्यम् ॥ स्तवसूक्तोच ३ ; १५ ।
तथा भक्तमर ३-६ कल्याणमन्त्रिर ३-६ द्वा द्वात्रिंशिका ५-३१ ।
- ३ को विस्मयोऽत्र यदि नात्र गुणैरसेवस्त्वं संश्रितो निरवकाशतया मुनीष ।
दोषरुपास्तविधिषाश्रयजातमर्गं स्वप्नांतरेऽपि न कदाचिदपीक्षितोऽसि ॥ भक्तमर २७ ।

भगवान्की यथार्थवादिता—

यथास्थित वस्तु दिक्ष्वधीश न तादृश कौशलमाश्रितोऽसि ।

तुरगशृणुष्वुपपादयद्भ्यो नमः परेभ्यो नवपण्डितेभ्य ॥ ५ ॥

अर्थ—हे स्वामिन् ! आपने पदार्थोंका जैसेका तैसा वणन किया है इसलिय आपन परवादियोंके समान कोई कौशल नहीं दिखाया । अतएव थोड़ेके सींगके समान असंभव पदार्थोंको ज म देनवाले परवादियोंके मनीन पंडितोंको हम नमस्कार करते हैं ।

भगवानम अथकी दयालताका अभाव—

जगत्यनुष्ठानबलेन शश्वत् कृतार्थयत्सु प्रसभ भवत्सु ।

किमाश्रितोऽन्यै शरण त्वदय स्वमांसदानेन वृथा कृपालु ॥ ६ ॥

अर्थ—हे पुरुषात्तम ! अपन उपकारके द्वारा जगतको सदा कृताय करनवाले ऐसे आपको छाडकर अन्य वादियोंने अपन मासका दान करके यथ ही कृपालु कहे जानवालेकी ब्यो शरण ली है ? यह समझम नहीं आता ! (यह कटाक्ष बड़के ऊपर है) ।

असत्वादियोंका लक्षण—

स्वय कुमार्गं लपता नु नाम प्रलम्भम यानपि लम्भयन्ति ।

सुमार्गं तद्विदमादिशन्मसूययाधा अवमन्वते च ॥ ७ ॥

अर्थ—ईष्यांसे अथ पुरुष स्वय कुमार्गका उपदेश करत हुए दूसरोको कुमार्गम ले जात है तथा सुमार्गमें लगे हुआंका सुमार्ग जानकारोका और सुमार्गक उपदेशांका अपमान करत है यह महान खेद है !

भगवानक शासनका अजयपना—

प्रादेशिकेभ्य परशासनेभ्य पराजयो यत्तव शासनस्य ।

खद्योतपोतद्युतिह्रस्वरेभ्यो विह्रस्वनेय हरिमण्डलस्य ॥ ८ ॥

अर्थ—ह प्रभु ! वस्तुक अशमात्रको ग्रहण करनवाले अ य दशनोक द्वारा आपक मतकी पराजय करना एक छोटेसे जुगनक प्रकाशसे सूयमण्डलका पराभव करनक समान है ।

भगवानक पवित्र शासनमें सदेह अथवा विवाद करना योग्य नहीं—

शरण्य पुण्ये तव शासनेऽपि सदेग्धि यो विप्रतिपद्यते वा ।

स्वादौ स तथ्ये स्वहिते च पथ्ये सदेग्धि वा विप्रतिपद्यते वा ॥ ९ ॥

अर्थ—हे शरणागतको आश्रय देनवाले ! जो लोग आपक पवित्र शासनम सदेह अथवा विवाद करते हैं वे स्वादु अनुकूल और पथ्य भोजनमें ही सदेह और विवाद करते हैं ।

१ कृपा बह त कृपणषु जन्तुषु स्वमांसदानवपि मुक्तवत्स ।

वदीयमप्राप्य कृतार्थकौशल स्वत कृपां सजनयन्त्यभेषस ॥ इति द्वार्तिशिका १-७ ।

२ मिलाइय—निपत्य ददतो व्याघ्रया स्वकाय कृमिसकुलम ।

देयादेयविमूढस्य दया बद्धस्य कीदृशी ॥ हेमचन्द्र—योगशास्त्र २-१ वृत्ति ।

३ तावद्विषयकरचनापटमिवचोमिर्मेधाविन कृतमिति स्मयमुदहन्ति ।

यावन्न ते जिनवध स्वभिन्नापलास्ते सिंहाग्ने हरिणबालकवत् पतन्ति ॥

इति द्वार्तिशिका २-११ ।

अर्थ आगमोंकी अप्रामाणिकता—

हिंसाद्यसत्कर्मपथोपदेशादसर्वविन्मूलतया प्रवृत्ते ।

नृशमदुर्बुद्धिपरिग्रहाच्च ब्रूमस्त्वदयागममप्रमाणम् ॥१॥

अर्थ—हे भगवन् ! आपके आगमके अतिरिक्त अर्थ आगमोंमें हिंसा आदि असत् कर्मोंका उपदेश किया गया है । वे आगम असवशके कहे हुए हैं तथा निन्द्य और दुर्बुद्धि लोगोंके द्वारा धारण किये जात हैं इसलिये हम उन आगमोंको प्रमाण नहीं मानते ।

भगवान्के आगमकी प्रामाणिकता—

हितोपदेशात्सकलज्ञकलसेर्मुमुक्षुसत्साधुपरिग्रहाच्च ।

पूर्वापरार्थेष्वविरोधसिद्धेस्त्वदागमा एव सतां प्रमाणम् ॥१॥

अर्थ—हे भगवन् ! आपका कहा हुआ आगम हितका उपदेश करता है सबज्ञ भगवान् द्वारा प्रतिपादित किया हुआ है मुमुक्षु और साधु पुरुषोंके द्वारा सेवन किया जाता है और पूर्वापर विरोधस रहित है अतएव आपका आगम ही सत्पुरुषोंके द्वारा माननीय हो सकता है ।

भगवान्के यथाथवाद गुणकी महत्ता—

क्षिप्येत वायै सदृशीक्रियेत वा तवाह्विणीते लुठन सुरेशितु ।

इदं यथावस्थितवस्तुदेशन परै कथकारमपाकरिष्यते ॥१॥

अर्थ—हे भगवन् ! भले ही वायवादी आपके चरणकमलमें इन्द्रके लोटनकी बात न मान अथवा अपन इष्ट देवताआम भी इन्द्रके लोटनकी कल्पना करके आपकी बराबरा कर परंतु वे लोग आप द्वारा वस्तुके यथाथ रूपमें प्रतिपादन करनेके गुणका लोप नहीं कर सकते ।

भगवान्के शासनकी उपेक्षाका कारण—

तद्दुष्कालखलायित वा पचेलिम कर्ममवालुकूलम् ।

उपक्षते यच्च शासनार्थमय जनो विप्रतिपद्यते वा ॥१॥

अर्थ—हे भगवन् ! जो लोग आपके शासनकी उपेक्षा करते हैं अथवा उसमें विवाद करते हैं वे लोग पचम कालके कारण ही ऐसा करते हैं अथवा इसमें उनके अक्षुभ कर्मोंका उदय समझना चाहिये ।

केवल तपसे मोक्ष नहीं मिलता—

पर सहस्रा श्रदस्तपासि युगातर योगमुपासता वा ।

तथापि ते मार्गमनापतन्तो न मोक्ष्यमाणा अपि यान्ति मोक्षम् ॥१॥

१ युक्त्यनुशासन ६ । आप्तमीमांसा ६ ।

२ आप्तमीमांसा १ से ६ कारिका ।

३ काल कलिर्वा कलषाशयो वा श्रोतुप्रयत्नवचनाशयो वा ।

त्वच्छासनैकविपतित्वलक्ष्मीप्रभुत्वशक्तिरपवादहेतु ॥ युक्त्यनुशासन ५ ।

४ तपोभिरेकातपारीरपीडनैकतानुबन्धै अतसपदापि वा ।

त्वदीयवाक्यप्रतिबोधपेलक्षैरवाप्तते नैव शिव विराडपि ॥ द्वा द्वानिश्चिका १ २३ ।

त्वच्छब्दवृत्तेर्जगत् स्वाभावाद्बुद्धैरसाकारपदेष्वदोषम् ।

विशुध्य दीक्षासम्यक्किमानस्त्वद्दृष्टिबाह्या बत विभ्रमति ॥ युक्त्यनुशासन ३७ ॥

अथ—हे भगवन् ! चाहे अन्यथाही हजारों वर्ष तक तप तर्पे जबवा युगासुरों तक योगका अभ्यास करे फिर भी आपके मार्गका बिना अवलम्ब लिमे उन लोगोको मोक्ष नहीं मिल सकता ।

परवादियोंके उपदेश भगवान्के मार्गम बाधा नहीं पहुँचा सकते—

अनास्रजाख्यादिविनिर्मितिवसभावनासमविप्रलम्भा ।

परोपदेश परमास्रकृतसपथोपदेशे किमु सरभते ॥१५॥

अथ—हे देवाधिदेव ! भनासोंकी मय बुद्धि द्वारा रचे हुए विसादरूप दूसरोके उपदेश परम आसके द्वारा प्रतिपादित उपदेशोंमें क्या कुछ बाधा पहुँचा सकते हैं ? अर्थात् नहीं ।

भगवान्के शासनकी निरूपद्रवता—

यदार्जवाहुक्तमयुक्तमयैस्तदयथाकारमकारि शिष्यै ।

न विप्लवोऽय तव शासनेऽभूदहो अष्टृष्या तव शासनश्री ॥१६॥

अथ—अन्य मत्ताबलम्बियोंके गुरुभोन जो कुछ सरल भावसे अयुक्त कथन किया था उसे उनके शिष्योन अयथा प्रतिपादन किया । हे भगवन ! आश्चर्य है कि आपके शासनम इस प्रकारका विप्लव नहीं हो सका अतएव आपका शासन अजय है ।

परवादियोंके देवोको मान्यतामें परस्पर विरोध—

देहाद्ययोगेन सदाशिवत्व शरीरयोगादुपदेशकर्म ।

परस्परस्पर्धि कथ घटेत परोपकृत्येष्वधिदैवतेषु ॥१७॥

अथ—हे बीतराग ! एक ही ईश्वर देहके अभावसे सदा आनन्दरूप है और देहके सम्भावने उपदेशका येनवाला है—इस प्रकार परवादियोंके देवताओम परस्पर विरोधी गण कैसे रह सकत है ?

मोहका अभाव होनेसे भगवान् अवतार नहीं लेते—

प्रागेव देवांतरसभितानि रागादिरूपाण्यवमातराणि ।

न मोहजन्यां करुणामपीश समाधिमास्थाय युगाश्रितोऽसि (?) ॥१८॥

अथ—नीच वृत्तिवाले राग आदि दोषोन पहले ही अय देवोका आश्रय लिया है । इसलिये हे ईश ! आप समाधिको प्राप्त करके मोहजन्य करुणाके बश होकर भी युग युगम अवतार धारण नहीं करत ।^१

अपन ही सत्कारके लय करनका यथार्थ उपदेश दिया है —

जगन्ति मिन्दन्तु सृजन्तु वा पुनर्यथा तथा वा पतय प्रवादिनाम् ।

त्वदेकनिष्ठे भगवन् भवक्षयक्षमोपदेशे तु पर तपस्विन ॥१९॥

१ सच्छासन त वमिवाप्रधुष्यम । द्वा द्वात्रिंशिका ५ २६ ।

२ स्वपक्ष एव प्रतिबद्धमस्तरा यथान्यशिष्या स्वरुचिप्रलापिन ।

निश्चतसूत्रस्य यथार्थवादिनो न तत्तथा यत्तव कोऽत्र विस्मय ॥

द्वा द्वात्रिंशिका १ १७ ५ २७ ।

३ यहाँ युगाश्रितोऽसि का अक्ष ठीक नहीं बैठता । श्लोकका यह अर्थ श्रीमद्विजयानन्द (आत्मारामजी) विरचित तत्त्वनिर्णयप्रासादके आधारसे लिखा गया है । मुनि चरणविजयजी द्वारा सम्पादित और आत्मारामजी सभाद्वारा प्रकाशित (१९३४) अयोगव्याख्यादिकामें समाधिमास्थाय के स्थानपर समाधिमाध्यस्थ पाठ है ।

अर्थ—हे भगवन् ! अन्य महाबलम्बियोंके इष्ट देवता चाहे जगतकी प्रलय करें अथवा जगतका सर्जन परन्तु वे संसारके नाश करनेका उपदेश देनेमें अलीकिक ऐसे आपकी बराबरीमें कुछ भी नहीं हैं ।

जिनमुद्राकी सर्वोत्कृष्टता—

वपुश्च पर्यकश्च इल्लथ च दृशौ च नासानियते स्थिरे च ।

न शिक्षितेय परतीर्थनाथैर्जिनेन्द्र मुद्रापि तवान्यदास्ताम् ॥२०॥

अर्थ—हे जिनद्र ! आपके अथ गुणोका धारण करना तो दूर रहा अन्यवादियोंके देवोने पर्यक आसनसे युक्त शिथिल शरीर और नासिकाके अग्रभाग पर दुष्टिवालो आपकी मुद्रा भी नहीं सीखी ।

भगवानके शासनकी महत्ता—

यदीयसम्यक्त्वबलात् प्रतीमो भवादृक्षाना परमस्वभावम् ।

कुवासनापाशविनाशनाय नमोऽस्तु तस्मै तव शासनाय ॥२१॥

अर्थ—हे वीतराग ! जिसके सम्प्रज्ञानके द्वारा हमलोग आप जसाके शब्द स्वरूपका दशन कर सके ह एसे कुवासनारूपी बंधनके नाश करनेवाले आपके शासनके लिये नमस्कार हो ।

प्रकारान्तरमें भगवानके यथार्थवाद गणकी प्रशंसा—

अपक्षपातेन परीक्षमाणा द्वय द्वयस्याप्रतिम प्रतीम ।

यथास्थितार्थप्रथन तवैतदस्थाननिर्बन्धरस परेषाम् ॥२२॥

अर्थ—हे भगवन् ! हम जब नि पक्ष होकर परीक्षा करते हैं तो हम एक तो आपका यथार्थरूपसे वस्तुका प्रतिपादन क ना और दूसरे अन्यवादियोंकी पदार्थोंके अथवा रूपसे कथन करनेमें आसक्तिका होना—य वा बात निरूपम प्रतीत होती है ।

अनानियोंके प्रतिबाध करनेकी असामर्थ्य—

अनाद्यविद्योपनिषन्निषण्णैविमृखलैश्चापलमाचरद्भि ।

अमूढलक्ष्योऽपि पराक्रिये यन्वत्किंकर किं करवाणि देव ॥२३॥

अर्थ—हे देव ! अनादि विद्याम तत्पर स्वच्छदाचारी और चपल अज्ञानी पुरुषोंको लक्ष्यबद्ध करनेसे भी यदि वे नहीं समझते ह तो आपका यह तुच्छ सेवक क्या कर ?^{२५}

१ स्याज्जघयोर्धोभाग पादोपरि कृते सति ।

पर्यको नाभिगोस्तानदक्षिणोत्तरपाणिक ॥

जानुप्रसारितबाहो शयन पयक इति पातजला ।

योगशास्त्र ४ १२५ ।

२ तिष्ठन्तु तावदतिसूक्ष्मगभीरबाधा ससारसंस्थितिमिव अतवाक्यमुद्रा ।

पर्याप्तमेकमुपपत्तिसंभेतनस्य रागादिषु शमयितुं तव रूपमव ॥

द्वा द्वानिश्चिका २ १५ ।

३ निबन्धोऽभिनिबन्ध स्यात् । अभिधानजिन्तामणि ६ १३६ ।

४ अमूढलक्ष्योऽपि पाठान्तरं ।

५ इस अर्थमें कीजाताही करनी पड़ती है ।

देशनाभूमिकी स्तुति—

विमुक्तवैरव्यसनानुबधा, भयसि यां शाश्वतवैरिणोऽपि ।

परैरगम्यां तव योगिनाथ तां देशनाभूमिमुपाश्रयेऽह ॥२४॥

अथ—हे योगियोके नाथ । स्वभावके वैरी प्राणि भी वैर भाव छोड़कर दूसरोसे अगम्य आपके जिस समयपाणका आश्रय लेते हैं उस देशनाभूमिका मैं भी आश्रय लेता हूँ ।

अन्य देवोके साम्राज्यकी व्यथता—

मदेन मानेन मनोमवेन क्रोधेन लोभेन च समदेन ।

पराजिताना प्रसम सुराणां, वृथैव साम्राज्यरुद्धा परेषाम् ॥२५॥

अथ—हे जिनेन्द्र । मद मान काम क्रोध लोभ और रागसे पराजित अन्य देवोका साम्राज्य रोग बिलकुल वृथा है ।

बुद्धिमान लोग राग भावसे भगवान्‌के प्रति आकर्षित नहीं होत—

स्वकण्ठपीठे कठिन कुठार परे किर त प्रलपतु किंचित् ।

मनीषिणा तु त्वयि वीतराग न रागमात्रेण मनोऽनुरक्तम् ॥२६॥

अथ—बादी लोग अपने गलेमें तीक्ष्ण कुठारका प्रहार करत हुए कुछ भी कह परन्तु हे वीतराग । बुद्धिमानोंका मन आपके प्रति केवल रागके कारण ही अनुरक्त नहीं है ।

अपनेको मध्यस्थ समझनेवाले लोगोमें मासयका सद्भाव—

सुनिश्चित मत्सरिणो जनस्य न नाथ मुद्रामतिशेते ते ।

माध्यस्थ्यमास्थाय परीक्षका ये मणौ च काचे च ममानुबधा ॥२७॥

अथ—हे नाथ । जो परीक्षक माध्यस्थ्य वृत्ति धारण करके काच और मणिमें समान भाव रखते हैं वे भी मत्सरी लोगोंकी मद्राका अतिक्रमण नहीं करते—यह सुनिश्चित है ।

स्तुतिकारकी घोषणा—

॥ इमा समक्ष प्रतिपक्षसाक्षिणामुदारघोषामवघोषणां ब्रुवे ।

न वीतरागात्परमस्ति दैवतं न चाप्यनेका तमृते नयस्थिति ॥२८॥

अथ—म (हेमचन्द्र) प्रतिपक्षी लागोके सामन यह उदार घोषणा करता है कि वीतराग भगवान्‌को छोड़कर दूसरा कोई देव और अनन्तवादको छोड़कर वस्तुओंके प्ररूपण करनका दूसरा कोई माग नहीं है ।

जिन भगवान्‌के प्रति स्तुतिकारके आक्षेपणका कारण—

॥ न श्रद्धयैः त्वयि पक्षपातो न द्वेषमात्रादरुचि परेषु ।

यथानुदासत्वपरीक्षया तु त्वामेव वीर प्रभुमाश्रिताः स्म ॥२९॥

१ अन्य जगत्सकथिका विदग्धा सवज्जवादान प्रवदन्ति तीर्थ्या ।

यथार्थनामा तु तवैव वीर सवज्जता सत्यमिदं न राग ॥

दा द्वात्रिंशिका ५ २३ ।

२ न काव्यशक्तेन परम्परण्यया न वीरकीर्तिप्रतिबोधनच्छया ।

न केवलं श्रद्धतयव न्यसे गुणज्ञपूज्योऽसि यतोऽयमावर ॥

दा द्वात्रिंशिका १ ४ ।

न रागान्न स्तोत्रं भवति भवपाशच्छिदि मुनी ।

न चान्येषु द्वेषादपगणकथाम्यासलता ॥

किमु न्यायान्यायाप्रकृतगणदोषक्षमनसां ।

हितावषापायस्तव गुणकथासंगमदित ॥ युक्त्यनुशासन ६४ ।

बृहत्संख्यभू स्तो ५१ हरिसंज्ञ—लोकतत्त्वमिणय ३२ ३३ । ३२

अर्थ—हे बीर ! केवल श्रद्धाके कारण न आपके प्रति हमारा कोई पक्षपात है और न द्वेषके कारण अन्य देवताओंमें अविश्वास किन्तु यथाय रीतिसे आसकी परीक्षा करके ही हमन आपका आश्रय ग्रहण किया है ।

भगवान्की वाणीकी महत्ता—

तम स्पृशामप्रतिभासभाज, भव तमप्याशु विविन्दते या ।

महेम चन्द्रांशुदृशावदातास्तास्तर्कपुण्या जगदीश वाच ॥३०॥

अर्थ—हे जगदीश ! जो वाणी अज्ञान अघकारम फिरनेवाले पुरुषोंके अगोचर ऐसे आपकी प्रगट करती है उस चन्द्रमाकी किरणोंके समान स्वच्छ और तर्कसे पवित्र आपकी वाणीकी हम पूजा करते हैं ।

भगवान्के बीतराग गुणकी सर्वोत्कृष्टता—

यत्र तत्र समये यथा तथा, योऽसि सोऽस्यभिधया यथा तथा ।

वीतदोषकलुष स चेद्भवानेक एव भगवन्नमोस्तु ते ॥३१॥

अर्थ—भगवन ! जिस किसी शास्त्रम जिस किसी रूपम और जिस किसी नामसे जिस बीतराग देवका वणन किया गया है वह आप एक ही हैं अतएव आपको नमस्कार है ।

उपसंहार—

इदं श्रद्धामात्र तदथ परनिन्दां मृदुधियो

विगाहता हन्त प्रकृतिपरवादव्यसनिन ।

अरक्तद्विष्टानां जिनवर परीक्षाभमधिया—

मय तत्त्वालोक स्तुतिमयमुपाधिं विधृतवान् ॥३२॥

अर्थ—कोमल बुद्धिवाले पुरुष इस स्तोत्रको श्रद्धासे बनाया हुआ समस्त वादशील पुरुष इसे परनिन्दा करनेके लिये रचा हुआ मान पन्तु है जिनवर ! परीक्षा करनेम समर्थ राग द्वेषसे रहित पुरुषोंको तत्त्वोंके प्रकाश करनेवाला यह स्तोत्र स्तुतिरूप धमक चितनम कारण है ।

॥ समाप्त ॥

१ सत्त्वोपघातनिरनुग्रहराक्षसानि वक्तुप्रमाणरचितान्यहितानि पीत्वा ।

अंगारक जिन समस्तमसो विशन्ति यथा न भान्ति तव वाग्धृतयो मनस्सु ॥

द्वा द्वार्त्तिशिका २ १७ ।

२ उपाधिर्धमचि तनम् । अभिधानचिन्तामणि ६ १७ ।

परिशिष्ट

जेन परिशिष्ट (क)

बौद्ध परिशिष्ट—श्लोक १६ से १९ (ख)

याय वैशेषिक परिशिष्ट—श्लोक ४ से १ (ग)

साङ्ख्य-योग परिशिष्ट—श्लोक २५ (घ)

मीमांसक परिशिष्ट—श्लोक ११ १२ (ङ)

वेदान्त परिशिष्ट—श्लोक १३ (च)

चार्वाक परिशिष्ट—श्लोक २ (छ)

विविध परिशिष्ट (ज)

जैन परिशिष्ट (क)

अवतरणिका पृष्ठ २ पक्ति ६ दुषमार—

पञ्चमकाण्ड । जैन धर्मके अनुसार कालचक्र उत्सर्पिणी और अवसर्पिणी नामक दो विभागों में विभक्त है । उत्सर्पिणी कालमें जीवोंके शरीरकी ऊँचाई आयु और शरीरके बलकी वृद्धि होती है । अवसर्पिणी कालमें जीवोंके शरीरकी ऊँचाई आयु और शरीरके बलकी हानि होती है । उत्सर्पिणीके छह भेद—१ दुषमदुषमा २ दुषमा ३ दुषमसुषमा ४ सुषमदुषमा ५ सुषमा ६ सुषमसुषमा । अवसर्पिणीके छह भेद—१ सुषमसुषमा २ सुषमा ३ सुषमदुषमा ४ दुषमसुषमा ५ दुषमा ६ दुषमदुषमा ।

उत्सर्पिणी अवसर्पिणी कालचक्र

अवसर्पिणी कालके छह आरे	स्थिति	जीवोंकी आयु	शरीरकी ऊँचाई	वर्ण	आहारका अंतर
१ सुषमसुषमा	४ कोडाकोडी सागर	३ पयसे २ पय	३ कोशसे २ कोश	सूयके समान	आठ बला (३ दिन)
२ सुषमा	३ कोडाकोडी सागर	२ पत्यसे १ पत्य	२ कोशसे १ कोश	चन्द्रमाके समान	छह बला
३ सुषमदुषमा	२ कोडाकोडी सागर	१ पत्यसे कोटी पूर वष	१ कोशसे ५ धनुष	प्रियंगु	चार बला
४ दुषमसुषमा	४२ वष कम १ कोडा कोडी सागर	कोटी पूर वषसे १२ वष	५ धनुषसे ७ हाथ	पाचो वर्ण	प्रतिदिन एक बार
५ दुषमा	२१ वर्ष	१२ वर्षसे २ वर्ष	७ हाथसे २ हाथ	रुद्र	अनेक बार
६ दुषमदुषमा	२१०० वर्ष	२ वर्षसे १५ वर्ष	२ हाथसे १ हाथ	व्याम	बार बार

सुषमसुषमा आदि प्रथमके तीन कालों में भोगभूमि रहती है। भोगभूमि की भूमि वर्षाणके समान मणिमय और चार अंगुल ऊँचे स्वादु और सुगन्धित कोमल तृणोंसे युक्त होती है। यहाँ दूध दधु अल मधु और घृतसे परिपूर्ण बावड़ी और तालाब बने हुए हैं। भोगभूमि में स्त्री और पुरुषके युगल पैदा होते हैं। ये युगलिये ४९ दिनमें पूर्ण यौवनको प्राप्त होकर परस्पर विवाह करते हैं। मरनेके पहले पुरुषको छीक और स्त्रीको जमाई आती है। सुषमदुषमा नामके तीसरे काल में पयका आठवा भाग समय बाकी रहनेपर क्षत्रिय कुलमें चौदह कुलकर उत्पन्न होते हैं। चौथे काल में चौबीस तीर्थकर बारह चक्रवर्ती नौ नारायण नौ प्रतिनारायण और नौ बलभद्र—ये तरेसठ शलाकापुरुष जन्म लेते हैं। दुषमा नामका पाँचवाँ काल महावीरका तीर्थकाल कहा जाता है। इस कालमें ककी नामका राजा उत्पन्न होता है। ककी उमागगामी होकर जैनधर्मका नाश करता है। पंचम कालके इक्कीस हजार वर्षके समयमें एक एक हजार वर्ष बाद इक्कीस कल्को पैदा होते हैं। अंतिम जलमयधन नामक ककी जैनधर्मका समूल नाश करनेवाला होगा। धमका नाश होनेपर सब लोग धर्मसे विमुख हो जायेंगे। दुषमदुषमा नामके छठे काल में सबतक नामकी वायु पर्वत वृक्ष पृथ्वी आदिको चूँन करेगी। इस वायुसे समस्त जीव मर्दित होकर मरेंगे। इस समय पवन अत्यंत शीत क्षाररस विष कठार अग्नि घूल और धूँ एकी ४९ दिन तक वर्षा होगी तथा विष और अग्नि की वर्षासे पृथ्वी भस्म हो जायेगी। इस समय दयावान विद्याधर अथवा देव मनुष्य आदि जीवोंके युगलोंको निर्बाध स्थानमें ले जाकर रख देंगे। उत्सर्पिणी कालके आनपर फिरसे न जीवोंसे सृष्टि की परम्परा चलेगी।

ब्राह्मण ग्रंथों में सय (कृत) व्रता द्वापर और बलि य चार यग बताय गये हैं। इन युगोंका प्रमाण क्रमसे १७२८ वर्ष १२९६ वर्ष ८६४ वर्ष और ४३२ वर्ष हैं। कृतयुगमें ध्याय व्रतामें ज्ञान द्वापरमें यज्ञ और कलियुगमें दानकी श्रद्धा होती है। इन युगोंमें क्रमसे ब्रह्मा रवि विष्णु और रुद्रका आधिपत्य रहता है। सत्ययुगमें धर्मके चार पर होते हैं। इनमें मत्स्य कम वराह और बुद्धि ये चार अवतार होते हैं। इस युगमें मनुष्य अपने धर्ममें तत्पर रहते हुए शाक व्याधि हिंसा और धर्मसे रहित होते हैं। यहाँ इक्कीस हाथ परिमाण मनुष्यकी देह और एक लाख वर्षकी उत्कृष्ट आय होती है। इस युगके निवासियोंकी इच्छा मृत्यु होती है। इस युगमें लोग सोनेके पात्र काममें लाते हैं। त्रेतामें धर्म तीन पैरोंसे चलता है। इस समय वामन परशुराम और रामचन्द्र ये तीन अवतार होते हैं। यहाँ चौदह हाथ परिमाण मनुष्यकी देह और दस हजार वर्षकी उत्कृष्ट आय होती है। इस युगमें चाँदीके पात्रोंसे काम चलता है। इस समय लोगोंका कुछ क्रोध बढ़ जाता है। ब्राह्मण लोग वंद वदागके परगामी होते हैं। स्त्री पतिव्रता और पति पिताकी सेवा करनेवाली होती है। द्वापरयुगमें धर्मके केवल दो पैर रह जाते हैं। इस युगमें कुछ लोग पण्या मा और कुछ लोग पापा मा माने हैं। कोई बहुत दुखी होते हैं और कोई बहुत धनी होते हैं। इस युगमें कृष्ण श्री बद्ध अवतार होते हैं। मनुष्योंका देह सात हाथका और एक हजार वर्षकी उत्कृष्ट आय होती है। लोग तबिक पात्रोंमें भोजन करते हैं। कलियुगके आनपर धर्म केवल एक पैरसे चलन लगता है। इस युगमें सब लोग पापी हो जाते हैं। ब्राह्मण अथवा कर्म और क्रूर हो जाते हैं। तथा क्षत्रिय वैश्य और शूद्र अपने कर्तव्यसे दूर होकर पाप करने लगते हैं। कलियुगमें कल्कि का अवतार होता है। मनुष्यका शरीर साढ़े तीन हाथका और उत्कृष्ट आय एकसौ पाँच वर्षकी होती है।^१

बौद्ध लोगोंने अन्तरकल्प सबतक प विवतकल्प महाकल्प आदि कल्पोंके अनेक भेद माने हैं। आदिके कल्पमें मनुष्य देवोंके समान थे। धीरे धीरे मनुष्योंमें लोभ और आलस्यकी वृद्धि होती है लोगों की औषध और धान आदिका संग्रह करने लगते हैं। बादमें मनुष्योंमें हिंसा खोरी आदि पापोंकी

१ त्रिलोकसार ७७९-८६७ तथा लोकप्रकाश २८ वीं सय इत्यादि।

२ कूर्मपुराण अ २८ मत्स्यप अ ११८ गरुडपुराण अ २२७।

बुद्धि होती है और मनुष्योंकी आयु घटकर केवल दस वर्षकी रह जाती है। कल्पके अन्तमें सात दिन तक मूढ़ सात महीने तक रोग तथा सात वर्ष तक दुःख पड़नेके बाद कल्पकी समाप्ति हो जाती है। इस सम्प्रथ अग्नि जल और महाबायुसे प्रलय (संवर्तनी) होती है। प्रलयके समय देवता लोग पुण्यात्मा प्राणियोंको निर्वाण स्थानमें ले जाकर रख देते हैं।

ग्रीक और रोमन लोगोंने यहाँ भी सुवर्ण रजत पीतल और लौह इस प्रकारसे चार युगोंकी कल्पना पायी जाती है।

श्लो १ पृ ५ प ६ केवली

चार बातिया कमोंके अत्यंत क्षय होनपर जो केवलज्ञानके द्वारा इन्द्रिय क्रम और व्यवधान रहित तीनों लोकोंके सम्पूर्ण द्रव्य और पर्यायोंको साक्षात् जानते हैं उन्हें केवली कहते हैं। जन शास्त्रोम अनक तरहके केवलियोंका उल्लेख पाया जाता है—

१ तीर्थंकर—जो चतुर्विध सब अथवा प्रथम गणधरकी स्थापनापूर्वक जीवोंको ससार-समुद्रसे पार उतारते हैं उन्हें तीर्थंकर कहते हैं। तीर्थंकर ससारी जीवोंको उपदेश देकर उनका उपकार करते हैं। तीर्थंकर स्वयंबुद्ध होते हैं। तीर्थंकर चौबीस हैं।

२ गणधर—तीर्थंकरके साक्षात् शिष्य और सघके मूल नायक होते हैं। गणधर अतः केवली होते हैं। ये अन्य केवलियोंके भूतपुत्र गुरु होते हैं और अन्तम स्वयं भी केवली हो जाते हैं। महावीर जगन्नाथके ग्यारह गणधर हैं। इन ग्यारह गणधरोंमें अकम्पित और अचल तथा मेताय और प्रभास नामक गणधरोंकी भिन्न भिन्न वाचना न होनेसे भगवानक नौ गणधर कहे जाते हैं।

३ सामान्य केवली—तीर्थंकर और गणधरोंको छोड़कर बाकी केवली सामान्यकेवली कहे जाते हैं।

४ स्वयंबुद्ध—जो बाह्य कारणोंके बिना स्वयं ज्ञानी होते हैं वे स्वयंबुद्ध हैं। तीर्थंकर भी स्वयं बुद्धोम गमित हैं। इनके अतिरिक्त भी स्वयंबुद्ध होते हैं। ये सधम रहते हैं और नहीं भी रहते। ये पद्ममें भूतकेवली होते हैं और नहीं भी होते। जिनको अतः नहीं होता व नियमसे सधमे बाह्य रहते हैं।

५ प्रत्येकबुद्ध—प्रत्येकबुद्ध परोपदेशके बिना अपनी शक्तिसे बाह्य निमित्तोंके मिलनपर ज्ञान प्राप्त करते हैं और एकल विहार करते हैं। प्रत्येकबुद्धको कमसे कम ग्यारह अंग और अधिकसे अधिक कुछ कम दस पूर्वोंका ज्ञान होता है।

६ बोधितबुद्ध—गुरुके उपदेशसे ज्ञान प्राप्त करते हैं। ये अनक तरहके हात हैं।

७ मुण्डकेवली—य मूक और अन्तकृत केवलियोंके भेदसे दो प्रकारके हैं। मूक केवली अपना ही छद्म धार कर सकत हैं परन्तु किसी शारीरिक दोषके कारण उपदेश नहीं दे सकत इसलिये मौन रहते हैं। ये केवली बाह्य अतिशयोक्ते रहित होते हैं और किसी सिद्धांतकी रचना नहीं कर सकत। अन्तकृतकेवलीकी मुक्त होनेके कुछ समय पहले ही केवलज्ञानकी प्राप्ति होती है इसलिये ये भी सिद्धांतकी रचना करनेमें असमर्थ होते हैं।

८ अतः केवली—अतः केवली शास्त्रोंके पूर्ण ज्ञाता होते हैं। अतः केवली और केवली (केवलज्ञानी) ज्ञानकी दृष्टिसे दोनों समान हैं। अन्तर इतना ही है कि अतज्ञान परोक्ष और केवलज्ञान प्रत्यक्ष होता है। केवली (केवलज्ञानी) जितना जानते हैं उसका अनन्तर्वा भाग व कह सकते हैं और जितना वे कहते हैं उसका अनन्तर्वा भाग शास्त्रोंमें लिखा जाता है। इसलिये केवलज्ञानकी अपेक्षा अतज्ञान अनन्तर्व भागका भी अनन्तर्वा भाग है। सामान्यतः अतः केवली छठे सातवें गुणस्थानवर्तों और केवली तरहव गुणस्थानवर्तों

सुषमसुषमा आदि प्रथमके तीन कालों में भोगभूमि रहती है। भोगभूमिकी भूमि दर्पणके समान मणिमय और चार अंगुल ऊँचे स्वादु और सुगन्धित कोमल तणोसे युक्त होती है। यहाँ दूध दधु जल मधु और घृतसे परिपूर्ण बावड़ी और तालाब बने हुए हैं। भोगभूमिमें स्त्री और पुरुषके युगल पैदा होते हैं। ये युगलिये ४९ दिन में पण यौवनको प्राप्त होकर परस्पर विवाह करते हैं। सरनवे पहले पुरुषको छीक और स्त्रीको जंभाई आती है। सुषमदुषमा नामके तीसरे काल में पाँचका आठवा भाग समय बाकी रहनेपर क्षत्रिय कुल में चौदह कुलकर उत्पन्न होते हैं। चौथे काल में चौबीस तीसकर बारह चक्रवर्ती नौ नारायण भी प्रतिनारायण और नौ बलभद्र—यू तरेसठ शलाकापुरुष जन्म लेते हैं। दुषमा नामका पाँचवाँ काल महावीरका तीसरा काल कहा जाता है। इस काल में कंकी नामका राजा उत्पन्न होता है। कंकी उन्मादगामी होकर जैनधर्मका नाश करता है। पंचम कालके इक्कीस हजार वर्षके समय में एक एक हजार वर्ष बाद इक्कीस कल्की पैदा होते हैं। अंतिम जलमयधन नामक कंकी जैनधर्मका समल नाश करनेवाला हागा। धर्मका नाश होनेपर सब लोग धर्मसे विमुख हो जायेंगे। दुषमदुषमा नामके छठे काल में सबतक नामकी वायु पर्वत वृक्ष पृथ्वी आदिको चण करेगी। इस वायुसे समस्त जीव मलिन होकर मरेंगे। इस समय पवन अत्यंत घोर क्षाररस विष कठार अग्नि चल और धाँकी ४९ दिन तक वर्षा होगी तथा विष और अग्निकी वर्षासे पृथ्वी भस्म हो जायेगी। इस समय दयावान विद्याधर अथवा देव मनुष्य आदि जीवोंके युगलको निर्बाध स्थानमें ले जाकर रख देंगे। उसपिणी कालके आनपर फिरसे इन जीवोंसे सृष्टिकी परम्परा चलेगी।^१

ब्राह्मण ग्रंथों में समय (कृत) त्रता द्वारा और कलियुग चार युग बताय गया है। इन युगोंका प्रमाण क्रमसे १७२८ वर्ष १२९६ वर्ष ८६४ वर्ष और ४३२ वर्ष है। कृतयुगमें ध्यान त्रताम ज्ञान द्वारा धर्म यज्ञ और कृतियुग में दानकी श्रद्धा होनी है। इन युगों में क्रमसे ब्रह्मा रवि विष्णु और शक्रका आधिपत्य रहता है। सत्ययुगमें धर्मके चार पर होते हैं। नम मत्स्य कम वराह और भृक्षिह ये चार अवतार होते हैं। इस युग में मनुष्य अपने धर्ममें तत्पर रहते हुए शाक याचि हिंसा और दमसे रहित होते हैं। यहाँ इक्कीस हाथ परिमाण मनुष्यकी देह और एक लाख वर्षकी उत्कृष्ट आय होती है। इस युगके निवासियोंकी इच्छा मृग्य होती है। इस युग में लोग सोनेके पात्र काम में लाते हैं। त्रतामें धर्म तीन पैरोंसे चलता है। इस समय वामन परशुराम और रामचन्द्र ये तीन अवतार होते हैं। यहाँ चौदह हाथ परिमाण मनुष्यकी देह और दस हजार वर्षकी उत्कृष्ट आय होती है। इस युग में चाँदीके पात्रोंसे काम चलता है। इस समय रागोंका कुछ क्लेश बढ़ जाता है। ब्राह्मण लोग वद वदागके परगामी होते हैं। स्त्री पतिव्रता और पुत्र पिताकी सेवा करनेवाली होती है। द्वाराययुगमें धर्मके बवल दो पैर रह जाते हैं। इस युग में कुछ लोग पुण्यात्मा और कुछ लोग पाप्यात्मा होते हैं। कोई बहुत दुखी होते हैं और कोई बहुत धनी होते हैं। इस युग में कृष्ण भी बद्ध अवतार लेते हैं। मनुष्योंका देह सात हाथका और एक हजार वर्षकी उत्कृष्ट आय होती है। लोग तबिब पात्रोंमें भोजन करते हैं। कलियुगके आनपर धर्म केवल एक पैरसे चलन लगता है। इस युग में सब लोग पापी हो जाते हैं। ब्राह्मण अथवा कमी और क्रूर हो जाते हैं। तथा क्षत्रिय वैश्य और शूद्र अपने कृत्यसे व्यथित होकर पाप करने लगते हैं। कलियुगमें कल्किका अवतार होता है। मनुष्यका शरीर साढ़े तीन हाथका और उत्कृष्ट आय एकसौ पाँच वर्षकी होती है।^२

बौद्ध लोग ने अन्तरकल्प सबतकल्प विवतकल्प महाकल्प आदि कल्पोंके अनेक भेद माने हैं। आदिके कल्पमें मनुष्य देवोंके समान थे। धीरे धीरे मनुष्योंमें लोभ और आलस्यकी वृद्धि होती है और धर्मकी औषध और धान्य आदिका संग्रह करने लगते हैं। बादमें मनुष्योंमें हिंसा चोरी आदि पापोंकी

१ त्रिलोकसार ७७९-८६७ तथा लोकप्रकाश २८ वीं सग इत्यादि।

२ कूर्मपुराण अ २८ मत्स्यपुराण अ ११८ भृक्षिह अ २२७।

बुद्धि होती है और मनुष्योंकी जामु घटकर केवल दस वर्षकी रह जाती है। कल्पके अन्तमें सात दिन तक युद्ध सात महीने तक रोग तथा सात वर्ष तक दुर्मिष पडनके बाद कल्पकी समाप्ति हो जाती है। इस समय क्षमि जल और महाबायुसे प्रलय (सर्वर्त्तनी) होती है। प्रलयके समय देवता लोग पुण्यात्मा प्राणियोंकी निर्वाध स्थानमें ले जाकर रख देते हैं।

ग्रीक और रोमन लोगोके यहाँ भी सुवर्ण रजत पीतल और लौह इस प्रकारसे चार युगोंकी कल्पना पायी जाती है।

दशो १ प ५ प ६ केवली

चार धातिया कर्मोंके अत्यंत क्षय होनपर जा केवलज्ञानके द्वारा इन्द्रिय क्रम और व्यवधान रहित तीनों लोकोंके सम्पूर्ण द्रव्य और पर्यायोंकी साक्षात् जानते हैं उन्हें केवली कहत हैं। जन शास्त्रोंमें अनेक तरहके केवलियोंका उल्लेख पाया जाता है—

१ तीर्थंकर—जो चतुर्विध सच अथवा प्रथम गणधरकी स्थापनापूर्वक जीवोंको ससार-समुद्रसे पार उतारते हैं उन्हें तीर्थंकर कहते हैं। तीर्थंकर ससारी जीवोंको उपदेश देकर उनका उपकार करते हैं। तीर्थंकर स्वयंबुद्ध होते हैं। तीर्थंकर चौबीस हैं।

२ गणधर—तीर्थंकरके साक्षात् शिष्य और सचके मूल नायक होते हैं। गणधर अतकेवली होते हैं। ये अन्य केवलियोंके भूतपूर्व गुरु होते हैं और अन्तम स्वयं भी केवली हो जाते हैं। महावीर भगवान्‌के ग्यारह गणधर थे। इन ग्यारह गणधरोंमें अकम्पित और अचल तथा मेताय और प्रभास नामक गणधरोंकी भिन्न भिन्न वाचना न होनसे भगवान्‌क नौ गणधर कहे जाते हैं।

३ सामान्य केवली—तीर्थंकर और गणधरोंको छोडकर बाकी केवली सामान्यकेवली कहे जाते हैं।

४ स्वयंबुद्ध—जो बाह्य कारणोंके बिना स्वयं ज्ञानी होते हैं वे स्वयंबुद्ध हैं। तीर्थंकर भी स्वयं बुद्धोंमें गणित हैं। इनके अतिरिक्त भी स्वयंबुद्ध होते हैं। ये सधम रहत हैं और नहीं भी रहत। ये पूर्वमें अतकेवली होत हैं और नहीं भी होत। जिनको अत नहीं होता वे नियमसे सधसे बाह्य रहत हैं।

५ प्रत्येकबुद्ध—प्रत्येकबुद्ध परोपदेशके बिना अपनी शक्तिसे बाह्य निमित्तोंके मिलनपर ज्ञान प्राप्त करते हैं और एकल विहार करते हैं। प्रत्येकबुद्धको कमसे कम ग्यारह अंग और अधिकसे अधिक कुछ कम इस पूर्वोंका ज्ञान होता है।

६ बोधितबुद्ध—गुरुके उपदेशसे ज्ञान प्राप्त करते हैं। ये अनेक तरहके होते हैं।

७ मुण्डकेवली—ये भूक और अन्तकृत् केवलीके मेदसे दो प्रकारके हैं। मक केवली अपना ही छडार कर सकत हैं परन्तु किसी शारीरिक दोषके कारण उपदेश नहीं दे सकत इसलिये मीन रहत हैं। ये केवली बाह्य अतिशयोक्ते रहित होत हैं और किसी सिद्धातकी रचना नहीं कर सकत। अन्तकृत्‌केवलीको मुक्त होनके कुछ समय पहले ही केवलज्ञानकी प्राप्ति होती है इसलिये ये भी सिद्धातकी रचना करनेमें असमर्थ होते हैं।

८ अतकेवली—अतकेवली शास्त्रोंके पण ज्ञाता होत हैं। अतकेवली और केवली (केवलज्ञानी) ज्ञानकी दृष्टिसे दोनों समान हैं। अन्तर इतना ही है कि अतज्ञान परोक्ष और केवलज्ञान प्रत्यक्ष होता है। केवली (केवलज्ञानी) जितना जानते हैं उसका अनन्तर्वा भाग वे कह सकते हैं और जितना वे कहत हैं उसका अनन्तर्वा भाग शास्त्रोंमें लिखा जाता है। इसलिये केवलज्ञानकी अपेक्षा अतज्ञान अनन्तर्वे भागका भी अनन्तर्वा भाग है। सामान्यतः अतकेवली छठे सातव गुरुस्थानवर्त्ती और केवली तरहव गुरुस्थानवर्त्ती

होते हैं। श्रुतकेवलीको केवली पद पानेके लिये आठवें गुणस्थानसे बारहव गणस्थान तक एक ध्वजी चढ़वा पड़ती है। श्रुतकेवली चौदह पृष्ठके पाठी होते हैं।^१

योग सहित केवलियोंको सयोगकेवली और योगरहित केवलियोंको अयोगकेवली कहते हैं। सबोपकेवली तेरहवें और अयोगकेवली चौदहव गुणस्थानवर्ती होते हैं। सिद्धोंको भी केवली कहा जाता है।^२

जैनैतर शास्त्रोंमें भी केवलीकी कल्पना पायी जाती है। जिन्होंने बंधनसे मुक्त होकर कैवल्यको प्राप्त किया है उन्हें योगसूत्रोंके भाष्यकार व्यासने केवली कहा है।^३ ऐसे केवली अनेक हुए हैं। बुद्धि आदि गुणोंसे रहित ये निमल ज्योतिवाले केवली आत्मस्वरूपमें स्थित रहत हैं। महाभारत गीता आदि वैदिक ग्रंथोंमें भी जीवमुक्त पुरुषोका उल्लेख आता है। ये शक जनक प्रभृति जीवमुक्त ससारमें जलम कमलकी भाई रहते हुए मक्त जीवोकी तरह निर्लेप जीवन यापन करते हैं इसीलिये इन्ह जीव मक्त कहा जाता है।

बौद्ध ग्रंथोमे बुद्धके बत्तीस महापुरुषके लक्षण अस्सी अनुव्यजन और दोसी सोलह मागम्य लक्षण बताये गये हैं। बुद्ध भगवान् अपने दिव्य नेत्रोंसे प्रति दिन ससारको छह बार देखत हैं। वे दश बल स्वारह बुद्धधर्म और चार वैशारद सहित होत हैं। वतमान बुद्ध चौबोस होत हैं। इन बुद्धोंके अलग-अलग बोधिवृक्ष रहत हैं। बुद्ध दो प्रकारके होते हैं—प्रत्येकबुद्ध और सम्यक्संबुद्ध। सम्यक्संबुद्ध अपने पुरुषार्थ द्वारा बोधि प्राप्त करके उसका ससारको उपदेश देत हैं। गौतम सम्यक्संबुद्ध थे। प्रत्येकबुद्ध भी अपन पुरुषार्थसे बोधि प्राप्त करते हैं परंतु वे ससारमें बोधिका उपदेश नहीं करत वन आदि किसी एकांत स्थानमें रहकर मुक्तिसुखका अनुभव करते हैं। प्रत्येकबुद्ध बुद्धसे हरेक बातमें छोटे होते हैं और वे बुद्धके समय नहीं रहते। जो पटिसभिदा अभिज्ञा प्रज्ञा आदिसे विभूषित होत हैं उन्हें अहत् कहते हैं। अर्हत्को श्रीनासव (कीणाश्रव) कहा है। अहत् फिरसे संसारमें जन्म नहीं लेते। गौतम स्वयं अहत् थे। बुद्ध स्वयं अपने पुरुषार्थसे निर्वाण प्राप्त करते हैं और अहत् बुद्धके पास शिक्षण ग्रहण करके निर्वाण जाते हैं वहीं दोनोमें अन्तर है। जो अनेक जन्मोंके पुण्य प्रतापसे आगे चलकर बद्ध हानवाले हैं उन्हें बोधिसत्त्व कहते हैं। अर्हत् बीतराग होत हैं और बोधिसत्त्वका हृदय कर्षणासे परिपण रहता है। बोधिसत्त्व प्रत्येक प्राणीके निर्वाणके लिये प्रयत्नशील रहते हैं और जब तक सम्पण जीवोका निर्वाण नहीं मिल जाता तब तक उनकी प्रवृत्ति जारी रहती है। बोधिसत्त्व जीवोंके प्रति कर्षणाका प्रदर्शन करनेके लिए पाप करनमें भी नहीं हिचकते और नरकमें जाकर तारकी जीवोका उद्धार करत हैं।^४

१ महावीर भगवान्क निर्वाणक बाद गौतम सुधर्मा और जम्बूस्वामी ये तीन केवली हुए। जम्बूस्वामीके बाद दिगम्बर परम्पराक अनुसार विष्णु नचि अपराजित गोवर्धन और भद्रबाहु ये पाँच तथा श्वेताम्बर परम्पराक अनुसार प्रभव शय्यभव यशोभद्र सम्भूतविजय भद्रबाहु और स्थूलभद्र ये छह श्रुत केवली मान जात हैं स्थूलभद्रको श्रुतकेवलियोंमें नहीं गिनतसे श्वेताम्बर परम्पराक अनुसार भी पाँच श्रुतकेवली माने गये हैं। देखिये जगदीशचन्द्र जन जन आगम साहित्यमें भारतीय समाज पृ १७-२।

२ गोम्मटसार जीव १ टीका।

३ पातञ्जल योगसूत्र १-२४ ५१ भाष्य।

४ मज्झिमनिकाय ब्रह्मायुसुत्त।

५ दीर्घकर कोण्ड भगल सुमनस रेवत सोभित अनोमदस्सिन् पदुम नारद पटुमुत्तर सुमेध सुजात, पियवदस्सिन् अत्यदस्सिन् धम्मदस्सिन् सिद्धत्थ तस्स पुत्त विपस्सिन् सिद्धिन् वेस्समू ककुसंभ कोणागमन और कस्सप।

६ देखिये कर्न (Kern) की Manual of Buddhism अ ३ पृ ६ तथा सद्धर्मपुण्डरीक अ २४ बोधिवर्षावतार बोधिवृक्षपरिग्रह नामक तृतीय परिच्छेद।

श्लो १ पृ ६ पं ६ अतिशय—

सहज अतिशय कर्मक्षयज अतिशय और देवकृत अतिशय—ये भगवान्‌के तीन मूल अतिशय माने गये हैं। इन तीन अतिशयोंके उत्तरमेद मिलाकर अतिशयोंके कुल चौतीस भेद होत हैं। श्वेताम्बर मान्यता के अनुसार सहज अतिशयक चार कर्मक्षयज अतिशयके ग्यारह और देवकृत अतिशयके उत्तीस भेद स्वीकार किये गये हैं—

सहज अतिशय	कर्मक्षयज अतिशय	देवकृत अतिशय
१ सुन्दर रूपवाला सुगन्धित भीरोग पसीना और मल रहित शरीर।	१ योजन मात्र समवशरणम कोडा कोडि मनुष्य देव और तियचो का समा जाना।	१ आकाशम घमचक्रका होना।
२ कमलके समान सुगन्धित श्वासीछवास।	२ एक योजन तक फैलनेवाली भगवान्‌की अधमागवी वाणीका मनु य तियञ्च और देवताओ द्वारा अपना अपना भाषामे समझ लेना।	२ आकाशम चमरोका होना।
३ गौके दूधके समान स्वच्छ और दुर्गन्ध हित मांस और रुधिर।	३ सूयप्रभासे भी तेज धरके पीछे भामडलका होना।	३ आकाशम पादपोठ सहित उज्ज्वल सिंहासन।
४ चमचक्षत्रांशे आहार और नीहारका न दिखना।	४ सी योजन तक रोगका न रहना।	४ आकाशम तीन छत्र।
	५ बैरका न रहना।	५ आकाशम रत्नमय घमध्वज।
	६ ईति अर्थात् घाय आदिको नाश करनेवाले बूहो आदिका अभाव।	६ सुवर्ण-कमलोपर चलना।
	७ महामारी आदिका न होना।	७ समवशरणम रत्न सुवर्ण और चाँदीके तीन परकाट।
	८ अतिवृष्टि न होना।	८ चतुर्मुख उपदेश।
	९ अनावृष्टि न होना।	९ चैत्य अशोक वृक्ष।
	१० दुर्मिष न पडना।	१० कष्टकोका अधोमुख होना।
	११ स्वचक्र और परचक्रका भय न होना।	११ वृक्षोंका झुकना।
		१२ दुन्दुभि बजना।
		१३ अनुकूल वायु।
		१४ पक्षियोंका प्रदक्षिणा दना।
		१५ गघोदककी वृष्टि।
		१६ पाच वर्णोंके पुष्पोंकी वृष्टि।
		१७ नख और केशोका नहीं बढ़ना।
		१८ कमसे कम एक कोटि देवोंका पासमें रहना।
		१९ ऋतुओंका अनुकूल होना।

दिगम्बर मान्यताके अनुसार दस सहज अतिशय दस कर्मक्षयज अतिशय और चौदह देवकृत अतिशय माने गये हैं। अतिशयोंकी मान्यतामे दिगम्बर और श्वेताम्बर दोनों परम्पराओंके अनुसार पाठमेद पाया जाता है।

जैनैतर ग्रन्थोंमें भी इस प्रकारके विचार मिलते हैं। श्वेताश्वतर उपनिषद्^२ लघुता आरोग्य स्थिरता वर्णप्रसाद स्वरकी सुन्दरता शुभ गन्ध तथा मूत्र और मलका अल्प मात्रामें होना यह

१ समवायांग सूत्र और कुन्दकुन्दके नियमसारमे चौतीस अतिशयोंके नाम आते हैं। तथा देखिये जगदीश चन्द्र जैन जन आर्य समाहित्यमें भारतीय समाज पृ० १४३ आदि।

२ श्वेताश्वतर उ० २१६।

योगकी प्रथम अवस्था कही गई है। पतञ्जलिके योगसूत्र और व्यासभाष्यमें भूत भविष्यत् पदार्थोंको जानना अदृश्य हो जाना योगी पुरुषकी निकटताम क्रम प्राणियोंका वैर भाव छोड़ देना हाथीके समान बल सम्पूर्ण शुभवका ज्ञान मूख और व्यासका अभाव एक शरीरका दूसरे शरीरमें प्रवेश आकाशम विहार वज्रसहस्रमन अजरामरता आदि अनेक प्रकारकी विभूतियाँ बताई गई हैं।^१

बौद्ध ग्रन्थोंमें आकाशम पक्षीकी तरह उड़ना सकल्पमात्रसे दूरकी वस्तुओंको पासम ले आना मनके वेगके समान गति होना दिव्य नय और दिव्य चक्षुओंसे सूक्ष्म और दूरवर्ती पदार्थोंको जानना आदि अदृष्टियों का वर्णन मिलता है।^२ जिस समय बोधिसत्त्व तुषित लोकसे युत होकर माताके गर्भमें जाते हैं उस समय लोकम महान प्रकाश होता है और दससाहस्री लोकघातु कपित होती है। बोधिसत्त्वके माताके गर्भम रहनेके समय चार देवपुत्र उपस्थित होकर चारो दिशाओंम बोधिसत्त्व और बोधिसत्त्वकी माताकी रक्षा करते हैं। बोधिसत्त्वकी माताको गर्भावस्थाम कोई रोग नहीं रहता। माता बोधिसत्त्वको अग प्रयग सहित देखती है और बोधिसत्त्वको लड़े-झड़े जन्म देती है। जिस समय श्लेष्म रुधिर आदिसे अलित बोधिसत्त्व गर्भसे बाहर निकलते हैं उस समय उन्हें पहले देव लोग ग्रहण करते हैं। बोधिसत्त्वके उत्पन्न होानके समय आकाशसे गम और शीतल जलकी धाराएँ गिरती हैं जिनसे बोधिसत्त्व और उनकी माताका प्रक्षालन किया जाता है। उस समय आकाशसे पुष्पोंकी वर्षा होती है और मन्द सुगन्ध वायु बहती है।^३

ईसामसीहके जन्मके समय भी सम्पूर्ण प्रकृतिका स्तब्ध होना देवोंका आगमन आदि वर्णन बाइबिलमें आता है।

इलोक ५ पृ १८ पं ६ एव ध्योनापि उत्पादव्ययध्रौव्यात्मक

जैनदशनके अनुसार जो वस्तु उत्पाद व्यय और ध्रौव्यसे युक्त हो उसे सत् अथवा द्रव्य कहते हैं। इसीलिए जैनवचनकारोंने अप्रच्युत अनुत्पन्न और स्थिर रूप नित्यका लक्षण स्वीकार न कर पदार्थके स्वरूपका नाश नहीं होना (तद्भावाव्यय निय) नित्यका लक्षण माना है। इस लक्षणके अनुसार जैन आचार्योंके मतसे प्रत्येक द्रव्यम उत्पाद व्यय और ध्रौव्य पाये जाते हैं। आमा पूर्व भवको छोड़कर उत्तर भव धारण करती है और दोनों अवस्थाओंमें वह समान रूपसे रहती है इसलिए आमांम उत्पाद व्यय और ध्रौव्य सिद्ध हो जाते हैं। पुद्गल और काल द्रव्यम भी उत्पाद व्यय और ध्रौव्यका होना स्पष्ट है। जीव पुद्गल और कालकी तरह जन सिद्धा तके अनुसार धम अधम और आकाश जैसे अमृत द्रव्योम भी स्वप्रत्यय और परप्रत्ययसे उत्पाद और व्यय माना गया है। स्वप्रत्यय उत्पादको समझनेके पहले कुछ जन पारिभाषिक शब्दोंका ज्ञान आवश्यक है।

१ प्रत्येक पदार्थम अनन्त गुण हैं। इन अनन्त गुणोंम प्रत्येक गुणम अनन्त अनन्त अविभागी गुणांश हैं। यदि द्रव्यम गुणांश नहीं मान जाय तो द्रव्यम छोटापन बड़ापन आदि विभाग नहीं किया जा सकता। इन अविभागी गुणांशोंको अविभागी प्रतिच्छेद कहते हैं। २ द्रव्यम जो अनन्त गुण पाय जाते हैं इन अनन्त गुणोंमें अस्तित्व द्रव्यत्व वस्तुत्व अगुलघुत्व प्रमेयत्व प्रदेशत्व—ये छह सामान्य गुण मुख्य हैं। जिस शक्तिके निमित्तसे एक द्रव्य दूसरे द्रव्यरूपम अथवा एक शक्ति दूसरी शक्तिरूपम नहीं बदलती उसे अगुलघु गुण कहते हैं। ३ अविभागी प्रतिच्छेदोंके छह प्रकारसे कम होने और बढ़नेका छहगुणो हाविबुद्धि कहते हैं। अनन्त

१ पतञ्जलि—योगसूत्र विभूतिपाद तथा देखिये यशोविजय-योगमाहात्म्यद्वान्निशिका।

२ अमिषमकोश ७ ४ से जाने।

३ मज्झिमनिकाय—अच्छरियवम्मसुत्त पृ ५१ राहुल संकृत्यायन अस्वघोष—बद्धचरित सर्ग १ तथा देखिये निदानकथा ललितविस्तर आदि।

भागवृद्धि असंख्यात भागवृद्धि संख्यात भागवृद्धि संख्यात गुणवृद्धि, असंख्यात गुणवृद्धि और अनंत गुणवृद्धि तथा असंत भागहानि असंख्यात भागहानि संख्यात भागहानि संख्यात गुणहानि असंख्यात गुणहानि और अनंत गुणहानि-यह षटस्थानपतित हानिवृद्धि कही जाती है ।

जिस समय धर्म अधम और आकाशमें अपन अपन अगुरुलघु गुणके अविभागी प्रतिच्छेदोंमें एक एक प्रकारकी हानि वृद्धिके द्वारा परिणमन होता है उस समय धर्म अधम और आकाशमें उत्पाद और व्यय होता है । जिस समय धर्म अधम और आकाशमें अगुरुलघु गुणकी पूर अवस्थाका त्याग होता है उस समय व्यय और जिस समय उत्तर अवस्थाकी उत्पत्ति होती है उस समय उत्पाद होता है । तथा द्रव्यकी अपेक्षा धर्म अधम और आकाश सदा निष्क्रिय और नियत हैं इसलिये इनमें धीव्य रहता है । धर्म आदि द्रव्योंमें उत्पाद और व्यय अपन-अपने अगुरुलघु गुणके परिणमनसे होता है इसलिये इसे स्वप्रत्यय उत्पाद कहते हैं । जिस समय स्वयं अधम किसी दूसरेके निमित्तसे जीव और पुद्गल धर्म अधम और आकाशके एक प्रदेशको छोड़कर दूसरे प्रदेशके साथ संबद्ध होते हैं उस समय धर्म आदि द्रव्योंमें परप्रत्यय उत्पाद और व्यय कहा जाता है ।

सिद्धसेन दिवाकरन समतितकम् उत्पाद और व्ययके प्रायोगिक (प्रयत्नजन्य) और वैज्ञानिक (स्वाभाविक) दो भेद किये हैं । प्रयत्नजन्य उत्पादमें भिन्न भिन्न अवयवोंके मिलनेसे पदार्थोंका समुदाय रूप उत्पाद होता है इसलिये इसे समुदायवाद कहते हैं । यह उत्पाद किसी एक द्रव्यके आश्रयसे नहीं होता इसलिये यह अपरिशुद्ध नामसे भी कहा जाता है । सामुदायिक उत्पादकी तरह व्यय भी सामुदायिक होता है । सामुदायिक उत्पाद और व्यय मत द्रव्योंमें ही होते हैं । वैज्ञानिक उत्पाद और व्ययके दो भेद हैं—सामुदायिक और एकत्विक । बादल आदिमें जो बिना प्रयत्न के उत्पत्ति और नाश होता है उसे वैज्ञानिक समुदायकृत उत्पाद-व्यय कहते हैं । तथा धर्म अधम और आकाश अमूर्त द्रव्योंमें दूसरे द्रव्योंके साथ मिलकर एक रूप धारण किये बिना जो उत्पाद और व्यय होता है उसे वैज्ञानिक एकत्विक उत्पाद-व्यय कहते हैं । धर्म अधम और आकाशमें यह उत्पाद व्यय अनेकोंसे परनिमित्तक होता है ।^१

श्लोक ६ पृ ३१ प १२ अपुनर्बन्ध—

जो जीव मिथ्यात्वको छोड़न लिये तत्पर और सम्यक्त्वकी प्राप्ति के लिये अभिमुख होता है उसे अपुनर्बन्धक कहते हैं । अपुनर्बन्धकके कृपणता लोभ यादृक्षा दीनता मात्सर्य भय माया और मूर्खता—इन भवान् की दोषोंके नष्ट होनपर शुक्ल पद्मके चन्द्रमाके समान औदार्य दाक्षिण्य आदि गुणोंमें वृद्धि होती जाती है । अपुनर्बन्धकके गरु दंभ आदिका पूजन सदाचार तप और मुक्तिसे अद्वेष रूप पूरवत् मुख्य रूपसे होती है । अपुनर्बन्धक जीव शांतचित्त और क्रोध आदिमें रहित होते हैं तथा जिस तरह भोगी पुरुष सदा अपनी स्त्रीका चिन्तन करता रहता है उसी तरह वे सतत ससारके स्वभावका विचार करते रहते हैं । उसके कुटम्ब आदिमें प्रवृत्ति करते रहनपर भी उसकी प्रवृत्तियाँ बन्धका कारण नहीं होती ।

१ षटस्थानपतित हानिवृद्धिके स्पष्टीकरणके लिये गोष्मटसार जीवकांड प्रवचनसारोद्धार गा ४३२ द्वा २६ प गोपालदासजी कृत जैनसिद्धांतवर्णन भाषि ग्रन्थ देखने चाहिये ।

२ क्रियानिमित्तोत्पादभावोऽपि एषा धर्मादीनामन्योत्पाद कल्प्यत । तद्यथा द्विविध उत्पाद स्वनिमित्त परप्रत्ययश्च । स्वनिमित्तस्तावत् अथत्मानासगुरुलघुगुणाभावाभावाभ्यादभ्युपगम्यमाना षटस्थानपतितया वृद्ध्या हान्या च वतमानानां स्वभावादेशामुत्पादो व्ययश्च । लघ्विकसिद्धि पृ २५१ ।

३ देखिये सन्मसितर्क ३—३२ ३३ द्रव्यमुपयोगतर्कभा ९—२४ २५ शास्त्रावार्तासमुच्चय ७—१ अष्टाध्याय टीका तत्त्वार्थभाष्य ५ २९ टीका पृ ३८३-४ ।

अनुसर्वात्मक वितर्कप्रधान होता है और इसके क्रमसे कर्म और आत्माका नियोग होकर इसे मोक्ष मिलता है ।^१

इच्छो० २ पृ० ७१ प १० प्रवेश—

पुद्गलके सबसे छोटे अविभागी हिस्सेको परमाणु कहते हैं । यह परमाणु कारणरूप^२ अंत्यद्रव्य कहा जाता है । परमाणु निय सूक्ष्म और किसी एक रस गंध वर्ण और दो स्पर्शोंसे सहित होता है । परमाणु आकाशके जितने प्रदेशको घेरता है उसे जैन सास्त्रोंमें प्रदेश कहा गया है । प्रदेशके दूसरे अंशोंकी कल्पना नहीं हो सकती । जन सिद्धांतमें धर्म अधर्म और जीव द्रव्योंमें असंख्यात कालमें अनन्त पुद्गलमें संख्यात असंख्यात अनंत और कालमें एक प्रदेश माने गए हैं । पुद्गल द्रव्यके प्रदेश पुद्गल-स्कंधसे अलग हो सकते हैं इसलिये पुद्गलके सूक्ष्म धर्मोंको अवयव कहा जाता है । पुद्गल द्रव्यके अतिरिक्त अन्य द्रव्योंके सूक्ष्म अथ अपन अपने स्पर्शोंसे पृथक् नहीं हो सकते इसलिये अन्य द्रव्योंके सूक्ष्म अंशोंको प्रदेश नामसे कहा गया है ।^३ धर्म अधर्म आकाश काल और मृत जीव सदा एक समान अवस्थित रहते हैं इसलिये इनके प्रदेशोंमें अस्थिरता नहीं होती । पुद्गल द्रव्यके परमाणु और स्कंध अस्थिर तथा अंतिम महास्कंध स्थिर और अस्थिर दोनों होते हैं ।

यद्यपि जीव द्रव्य अखंड है फिर भी वह असंख्यात प्रदेशी है । जन दशनकी मायता है कि जिस प्रकार गुड़के ऊपर बहुत सी धूल आकर इकट्ठी हो जाती है उसी प्रकार एक एक आत्माके प्रदेशके साथ अनन्तान्त ज्ञानावरण आदि कर्मोंके प्रदेशोंका संबंध होता है । ससारी जीवोंके प्रदेश चलायमान रहते हैं । ये प्रदेश तीन प्रकारके होते हैं । विग्रह गतिवाले जीवोंके प्रदेश सदा चल होते हैं । अयोगकेवलीके प्रदेश सदा अचल होते हैं और शेष जीवोंके आठ प्रदेश अचल और बाकी प्रदेश चल होते हैं । यदि जीवमें प्रदेशोंकी कल्पना न की जाय तो जिस तरह निरक्ष परमाणुका किसी मतमान द्रव्यके साथ संबंध नहीं हो सकता उसी तरह आत्माका भी मर्तिमान शरीरसे संबंध नहीं हो सकता । अतएव जिस समय अमृत आत्मा आकाशके प्रदेशोंके बराबर होकर भी मृत कर्मोंके संबंधसे कामिण शरीरके निमित्तमें सूक्ष्म शरीर को धारण करता है उस समय सूक्ष्म चमडेकी तरह आत्माके प्रदेशोंमें सकोच होता है और जिस समय यह आत्मा सूक्ष्म शरीरसे स्थूल शरीरको प्राप्त करता है उस समय जलम तेलकी तरह आत्माके प्रदेशोंमें विस्तार होता है । अतएव आत्मा अमृत होकर भी सकोच और विस्तार होनेकी अपेक्षा शरीरके परिमाण माना जाता है । यदि आत्माको अचतन द्रव्योंके विकारसे रहित सवधा अमृत माना जाय तो आत्मामें ध्यान ध्येय आदिका व्यवहार नहीं हो सकता तथा आत्माको मोक्ष भी नहीं मिल सकता । अतएव शक्तिकी अपेक्षा आत्माकी

१ देखिये हरिभद्रकृत योगबिन्दु १११ में आग तथा यशोविजय—अपुनर्बन्धद्वान्निशिका ।

२ अकलंक आदि दिगम्बर विद्वानोंने परमाणुको कथंचित् कायरूप भी माना है । देखिये तत्त्वाधराजवर्तिक ५ २५ ५ ।

३ अतएव च भेद प्रदक्षानामवयवानां च ये न जातुचिद् वस्तुयतिरेकेणोपलभ्यन्ते ते प्रदेशाः । ये तु विशकलितता परिकलितमृतय प्रज्ञापयमवतरन्ति तेऽवयवा इति । तत्त्वाधराजवर्तिक ५ ६ पृ ३२८ ।

४ शष्कचमवत प्रदेशानां सहार । तस्यैव बादरशरीरमवितिष्ठतो जले तैलवद्विसपणम् विसप । तत्त्वाधराजवर्तिक ५ १६ ।

५. तुलनीय—यथा क्षुर क्षुरवाने हित स्याद्विश्वंजरो वा विश्वंभरकुलाये ।

एवमेवैव प्राज्ञ आत्मैव शरीरमनुप्रविष्ट आत्मैवेव आत्मसम्भ—

अर्थात् जिस प्रकार क्षुर अपने घर (क्षुरावास) और अग्नि चूल्हा अंगीठी आदि अपने स्थानमें व्याप्त होकर रहते हैं उसी तरह नक्षोंसे लगाकर बालों तक यह आत्मा शरीरमें व्याप्त है । कौपीनकी छ ४-१९ ।

अमृत मानकर भी व्यक्तिको अपेक्षा आत्माको मृत ही मानना चाहिये ।^१ इसलियं निवचनयसे आस्था लोकेके बराबर असंख्यात प्रदेशोंका धारक है और व्यवहार नयकी अपेक्षा सकोच और विस्तारवाला है ।

इस विषयका स्पष्टीकरण करते हुए अन्य स्थलोपर जनशास्त्रोंमें आत्माको नैयायिक मीमांसक आदि दर्शनोकी तरह प्रदेशोंकी अपेक्षा व्यापक न मान ज्ञानकी अपेक्षा व्यवहार नयसे व्यापक^२ माना गया है । इस सिद्धांतकी रामानुजके सिद्धांतसे तुलना की जा सकती है । रामानुज आचार्यके सिद्धान्तमें भी आत्माको ज्ञानकी अपेक्षा सकोच और विकासशील माना गया है । इस मतमें वास्तवमें अणु परिमाण^३ आत्मा सकोच विकास नहीं होता किन्तु आत्माके कमबलकी अवस्थाम सकोच और विकास होता है । विकासकी उत्कृष्ट सीमा कमबलसे रहित मोक्ष अवस्थाम ही हो सकती है । यायकदलीकार श्रीधर आचार्यने भी आ माको सव्यापक मानकर आत्माके बुद्धि आदि गुणोंका शरीरमें ही अस्तित्व माना है ।

श्लो ९ पृ ७५ प १ केवलीसमुद्धात—

वदनाय नाम और गोत्र कमकी स्थितिसे आयु कमकी स्थिति कम रह जानपर वदनीय आदि और आयु कमोंकी स्थिति बराबर करनेके लिए समुद्धात क्रिया की जाती है । समुद्धात करनेसे अ तमुहूर्त पहले शुभोपयोग रूप आबर्जिकरण नामकी एक दूसरी क्रिया होती है । इस क्रियाका स्वताम्बर साहित्यमें आयोजिकाकरण और आवश्यककरण नामसे भी कहा गया है । केवलीसमुद्धातके प्रथम समयमें आत्माके प्रदेश अपनी देहके बराबर स्थूल दण्डके आकार होत है । आमप्रदेशोका यह आकार लोकेके ऊपरस नीचे तक चौदह रजजपरिमाण होता है । ये आ मप्रदेश दूसरे समयमें पूव और पश्चिममें कपाट (किवाड़) के आकारके हो जात हैं । तीसरे समयमें इन प्रदेशोका आकार फलकर मथान (मथनी) के समान हो जाता है । चौथे समयमें ये समस्त लोकमें व्याप्त हो जात हैं । इसके बाद पाँचव छठ सातव और आठव समयमें आ माके प्रदेश क्रमसे मथान कपाट दण्डके आकार होकर पूववत अपन शरीरके बराबर हो जात हैं । जिस समय मोक्ष प्राप्त करनेमें एक अन्तमुहूर्तका समय बाकी रह जाता है उस समय केवली समुद्धात करत है । र नखेलरसूरि आदि विद्वानोंके मतमें जिस जीवकी आयु छह महीनसे अधिक है यदि उसे केवलज्ञान हो जाय तो वह जीव निश्चयसे समुद्धात करता है । तथा अन्य केवलियोंके समुद्धात करनेके सबधमें कोई नियम नहीं है ।^४ जिनभद्रगणि क्षमाश्रमणन इस मतका विरोध किया है । समुद्धात करनेके पश्चात् केवली

१ शब्द या विभु स इह लोकमितप्रदेशो व्यक्त्या तु कमकृतसीवशरीरमान ।

यत्रव यो भवति दृष्टगुण स तत्र कुम्भादिषट्दशदमित्यनुमानमत्र ॥

यशोविजय—न्यायखण्डखाद्य ।

२ निश्चयनयतो लोकाकाशप्रमितासंख्येयप्रदेशप्रमाण । वा शब्देन तु स्वसवितिसमुत्पन्नकेवलज्ञानोत्पत्तिप्रस्तावे ज्ञानापेक्षया व्यवहारनयेन लोकालोकव्यापक । न च प्रदेशापेक्षया नैयायिकमीमांसकसाख्यमतवत । ब्रह्मदेव—द्रव्यसंग्रहवृत्ति गा १ ।

३ स्वयमपरिच्छिन्नमेव ज्ञान सकोचविकासार्हमित्युपपादयिष्याम । अत क्षेत्रज्ञावस्थाया कमणा सकुचित स्वरूपं तत्तत्कमनिगुणततरतमावर्तन वतते । श्रीभाष्य १ १ १ । प्रो ध्रुव—स्थितित्वमञ्जरी प ११६ नोटस ।

४ पीछे देखिये पृ ६८ ।

५ पं सुखलालजी—चौथा कर्मग्रन्थ पृ १५५ ।

६ य षण्मासाधिकायुष्मको लभते केवलोद्गमम् ।

करो यसौ समुद्धातमन्ये कुवन्ति वा न वा ॥ गुणस्थानक्रमारोहण ९४ ।

७ कम्मलद्वयाए समओ भिन्नमुहसावसेसओ कालो ॥

अन्ने जहलमेयं कम्मासुक्कोसमिच्छति ॥

स माणंतरसेसेसिवयणओ न च पाहिहेराण ।

पक्खप्पणमेव सुए इहरा गहणणि होण्णाहि ॥ विशेषावयवक अत्र १ ४८ ३०४९ ।

मम वचन कावकम निरोध करके शैलीवीकरण करता हुआ अयोगी होकर पाँच ह्रस्व अक्षरोंके खन्धारण करनेके समय मात्रमें मोल प्राप्त करता है ।

हेमचन्द्र^१ यशोविजय आदि विद्वानोंन उपनिषद् गीता आदि वैदिक ग्रन्थोंमें आत्मव्यापकताका अपने विद्वान्ते समन्वय करके इसे आत्मगौरवका सूचक कहकर सम्मानित किया है ।^२

कर्मोंकी स्थितिको शीघ्र भोगनके लिये जैनसिद्धातम समझात क्रियासे मिलती जुलती पातजल योष वक्षानम सोपकम आयुक्त विपाकम बहुकायनिर्माण क्रिया मानी गई है । यद्यपि सामान्य नियमके अनुसार विना भोगे हुए कर्म करोड़ों कल्पोंमें भी क्षय नहीं हो सकत परन्तु जिस प्रकार गीले वस्त्रको फैलाकर सुखानेमें वस्त्र बहुत जल्दी सूख जाता है अथवा जिस प्रकार सूखे हुए घासमें अग्नि डालनेसे हवाके अनुकूल होनेपर घास बहुत जल्दी जलकर भस्म हो जाती है उसी प्रकार जिस समय योगी एक शरीरसे कर्मके फलको भोगनेमें असमर्थ होता है उस समय वह सकल्प मात्रसे बहुतसे शरीरोंका निर्माण कर ज्ञान अग्निसे कर्मोंका नाश करता है । इसीको योगशास्त्रम बहुकायनिर्माणद्वारा सोपक्रम आयुक्ता विपाक कहा है । इन बहुतसे शरीरोंमें कभी योगी लोग एक ही अन्त करणसे प्रवृत्ति करते हैं । वायुपुराणम भी जिस प्रकार सूर्य अपनी किरणोंको वापिस लीच लेता है उसी प्रकार एक शरीरसे एक दो तीन आदि अनेक शरीरोंको उत्पन्न करके इन शरीरोंको पीछे लीचनका उल्लेख है ।^३

श्लो ९ पृ ७५ पं २ लोक—

जनधर्मके अनुसार ऊँच मध्य और अधोलोक ये लोकके तीन विभाग किये गये हैं । यह लोक चौदह राजू ऊँचा है । मलसे सात राजूकी ऊँचाई तक अधोलोक और एक लाख चालीस योजन मुमेष पर्वतकी ऊँचाईके समान ऊँचा मध्यलोक है । मेरुकी जड़के नीचेसे अधोलोक आरम्भ होता है । अधोलोकमें नरप्रभा शकराप्रभा बालकाप्रभा पंकप्रभा धूमप्रभा तमोप्रभा महातमप्रभा नामके सात नरक हैं । इन नरकोम नारकी जीव रहते हैं । इनमें ४९ पटल हैं । नरकोम छेदन भेदन आदि महान् भयकर कष्ट सहने पड़ते हैं । नरकम अकाल मृत्यु नहीं होती । अधोलोकसे ऊपर एक राजू लम्बा एक राज चौड़ा और एक लाख चालीस योजन ऊँचा मध्यलोक है । मध्यलोकके बीचमें एक लाख योजनके विस्तारवाला जम्बूद्वीप है । जम्बूद्वीपको चारो ओरसे

१ देखिये योगशास्त्र तथा लोकपूरणश्रवणादेवहि परेषामात्मविभुत्ववाद समुद्भूत । तथा चाणवाद — विश्वत आमुद्भूत विश्वतो मुखी विश्वतो बाहुरुत विश्वत पात इत्यादि । तथा चासी भवति समीकृतभवोपग्राहि कर्मा विरलीकृताद्रशाटिकादिज्ञातेन क्षिप्र तच्छोषोपपत्त । शास्त्रवार्तासमञ्जस्य ९ २१ टीका ।

२ देखिए प सुखलालजी—चौथा कर्मग्रन्थ पृ १५६ ।

३ पाद ४ सू २२ तथा पाद ४ सू ४ ५ का भाष्य और टीका प सुखलालजी—चौथा कर्मग्रन्थ पृ १५६ । तथा तुलनीय—तत्त्वाथमाध्य २-१५ ।

४ तुलनीय यशोविजय—बलेशहानोपाय द्वात्रिंशिका तथा—समाधिसमृद्धिमाहात्म्यात्प्रारब्धकर्मव्यतिरिच्यमा नाना कृत्स्नामेव कमणा विभिन्नविपाकसमयानामपि कायव्यूहेष्वेकदा भोगेन जीवात्ममहत्त्व साधयत्ता क्षयाभ्युपगमनैव व्याकुप्यत यतो निरुक्ता भगवतो श्रुति अवि त्यो हि समाधिप्रभाव । प बालकृष्ण मिश्र प्रणीत यायसूनवृत्ति पर विषमस्थल तात्पर्यविवृति पृ २१ २२ ।

५ एकस्तु प्रभुशक्त्या वै बहुधा भवतीश्वर ।

भूत्वा यस्मात् बहुधा भवत्येक पुनस्तु स ॥

तस्मा च मनसो भेदा जायन्ते चैत एव हि । वायुपु ६६-१४३ ।

एकधा स द्विधा च त्रिधा च बहुधा पुन ॥

योगीश्वर शरीराणि करोति विकरोति च ।

प्राप्नुयाद्विषयान्कैश्चित् कैश्चिदुग्र तपश्चरेत् ॥

सहरश्च पुनस्तानि सूर्यो रश्मिगणानिव । वायुपु ६६-१५२ ।

बेड़े हुए लवणसमुद्र लवणसमुद्रको घातकीखंड घातकीखंडको कालोदधिसमुद्र और कालोदधिको बेड़े हुए पुष्करद्वीप है। इसी प्रकार आगे आगे एक दूसरेको बेड़े हुए दूने-दूने विस्तारवाले अनन्यात द्वीप और समुद्र हैं। अंतमें स्वयंमूर्धन समुद्र है। जम्बूद्वीपम भरत हैमवत हरि विदेह रम्यक हैरण्यवत और ऐरावत ये सात क्षेत्र हैं। इन क्षेत्रोंमें गंगा सिन्धू आदि चौदह नदियां बहती हैं। मनुष्यलोकम पन्द्रह कमभूमि और तीस भोगभूमि है। ज्योतिष्क देव भी मध्य लोकम ही निवास करते हैं। सूर्य चन्द्रमा ग्रह नक्षत्र और तारे ये ज्योतिष्क देवों के पाँच भेद हैं। मेरुसे ऊर्ध्वलोकके अन्त तक के क्षेत्रको ऊर्ध्वलोक कहते हैं। ऊर्ध्वलोकम बारह स्वर्ग (दिग्गम्बरो की प्रचलित मान्यताके अनुसार सोलह स्वर्ग) होते हैं। इन स्वर्गोंके ऊपर नव प्रवेयक नव अनुदिश और विजय वैजयन्त जयन्त अपराजित और सर्वावसिद्धि ये पाँच अनुत्तर विमान ह। सर्वावसिद्धिके ऊपर लोकके अतमें एक राजू चौड़ी सात राजू लम्बी आठ योजन मोटी ईषट्प्राग्मार नामक पृथिवी है। इस पृथिवीके बीचमें पतालीस लाख योजन चौड़ी मध्यम आठ योजन मोटी सिद्धशिला है। इस सिद्धशिलाके ऊपर तनुवातबलयम मुक्त जीव निवास करते हैं।

ब्राह्मण पुराणोम भूलोक अतरीक्षलोक और स्वर्गलोक ये तीन मुख्य लोक माने गये हैं। इनमें स्वर्गलोकके महर्लोक जनलोक तपोलोक और सत्यलोक ये चार भेद मिलानेसे सात लोक होते हैं। अबीचि नामके नरकसे लगाकर मेरुके पृष्ठभाग तक भूलोक कहा जाता है। अबीचि नरकके ऊपर महाकाल अम्बरीष रौरव महारौरव कालसूत्र अशतामित्र ये छह नरक हैं। इन नरकोंके ऊपर महातल रसातल अन्तल सुतल वितल तलातल और पाताल ये सात पाताल हैं।^१ इस आठवीं भूमिपर जम्बू लक्ष शाल्मल कुक्ष क्रौञ्च शाक और पुष्कर ये सात द्वीप हैं। ये सात द्वीप लवण सुरा सर्पि दधि दुग्ध और स्वच्छ जल नामक सात समुद्रोंसे परिबद्धित हैं। मेरुके पृष्ठसे लेकर ध्रुव तक ग्रह नक्षत्र और तारोंसे युक्त अतरीक्षलोक है। इसके ऊपर पाँच स्वर्गलोक हैं। पहला माहेन्द्र स्वर्ग है। इस स्वर्गमें त्रिदश अग्निज्वाला याम्य तुषित अपरि निमित्त वसवर्ती ये छह प्रकारके देव रहते हैं जो औपपातिक देहको धारण करते हैं। इसके ऊपर महर्लोक नामके दूसरे स्वर्गमें पाँच प्रकारके देव रहते हैं जो ध्यान मात्रसे तुल्य हो जाते हैं और जिनकी हजार कल्पकी आयु होती है। तीसरा स्वर्ग ब्राह्म स्वर्ग कहा जाता है। इस स्वर्गके जनलोक तपोलोक और सत्यलोक तीन विभाग हैं। जनलोकमें चार प्रकारके तपोलोकम तीन प्रकारके और सत्यलोकम चार प्रकारके देव रहते हैं।^२

बौद्धोंके शास्त्रोम नरकलोक प्रतलोक त्रियकलाक मानुषलोक असुरलोक और देवलोक ये छह लोक माने गये हैं। ये लोक कामधातु रूपधातु और अरूपधातु इन तीन विभागोम विभक्त ह। सबसे नीचे नरकलोक ह। सजीव कालसूत्र सघात रौरव महारौरव तपन प्रतापन और अबीचि ये आठ मुख्य नरक हैं। इन नरकोंकी लंबाई चौड़ाई और उचाई दस हजार योजन है। अबीचि नामका नरक सबसे भयंकर है। इस नरकमें अन्तकल्पकी आयु होती है। नरकोंमें गाढ़ अशकार रहता ह और वहाके जीवोंको नाना प्रकारके दारुण दुख सहने पड़ते हैं। मानुषलोकम जम्बू पूर्वविदेह अवरगोदातीय और उत्तरकुश ये चार महाद्वीप हैं। ये महाद्वीप मेरु युगधर आदि आठ पर्वतोंको परिक्षपण करते हैं और इन पर्वतोंके बीचमें सात

१ तत्त्वायभाष्य आदि ग्रंथोंमें अनुदिशोका उल्लेख नहीं।

२ नरकोंके विस्तृत वर्णनके लिए देखिये मार्कण्डेयपु १२-३-३९। मार्कण्डेयपुराणमें सात नरकोंके नाम निम्न प्रकारसे हैं—रौरव महारौरव तप निरुत्तम अप्रतिष्ठ असिपन्नवन और तप्तकुम्भ।

३ पाताललोकके वर्णनके लिये देखिये पद्मपु पातालखण्ड १ २ ३ विष्णुपुराण अ २ ५।

४ द्वीप-समुद्रोंके विशेष वर्णनके लिये देखिये भागवत ५-६ १७ १ तथा पद्मपु भूमिखण्ड भूगोलवर्णन अ १२८।

५ स्वर्गके वर्णनके लिये देखिये नृसिंहपु अ ३ पद्मपु स्वर्गखण्ड। कौपीनकी उपनिषद्म बताया गया है कि जीव अग्निलोक वायुलोक वरुणलोक आदित्यलोक इन्द्रलोक प्रजापतिलोकमें से होकर ब्रह्मलोकमें जाता है। ब्रह्मलोकके वर्णन के लिये देखिये १-२ से आगे।

नष्टियां बहती हैं। कामधातुमें चातुमहाराजिक त्रयस्त्रिंश यावत्तुषित निर्माणरति परिनिमित्त और बन्ध-
वर्त्तों ये छह प्रकारके देव रहते हैं। इन देवोंमें पहले और दूसरे प्रकारके देव परस्परके संयोगसे और बाकीके
देव क्रमसे आलिंगन हाथका संयोग हास्य और अवलोकन करनेसे कामका भोग करते हैं। रूपधातुके देवोंमें
अहोरात्रिका व्यवहार नहीं होता। अरूपधातुके देव चार प्रकारके होते हैं।

श्लो ११ पृ ९ पं ५ भवतामपि जिनायतनादिविधाने—

राग द्वय युक्त असावधान प्रवृत्तिके द्वारा प्राणोके नाश करनेको जैन शास्त्रोम हिंसा कहा है। सक्षपमें
हिंसाके द्रव्यहिंसा और भावहिंसा ये दो भेद हैं। किसी जीवके अत्यन्त यत्नाचार पूर्वक प्रवृत्ति करने
पर भी यदि उससे सूक्ष्म प्राणियोंका घात हो जाता है तो वह जीव द्रव्यहिंसा करके भी हिंसक नहीं
कहा जा सकता। तथा यदि कोई जीव कषाय आदिके वशोभूत होकर जीवोंको मारनका सकल्प करता है
परन्तु वह जीवोंको द्रव्य रूपसे नहीं मारता तो भी उसे हिंसक कहा गया है। इसीलिय कहा है कि

यह जीव दूसरे जीवोंके प्राणोंको नाश करके भी पापसे युक्त नहीं होता तथा जीवोंका नाश हो अथवा
नहीं लेकिन अयत्नाचारसे प्रवृत्ति करता हुआ यह जीव अवश्य ही हिंसक कहा जाता है। अतएव जैन
शास्त्रोम गृहस्थका केवल सकल्पसे होनेवाली हिंसाको छोड़नका उपदेश दिया है। इसलिय पाक्षिक आवाकको
अपनी श्रद्धाके अनुसार जिनमन्दिर जिनविहार आदि बनानका विधान है। यद्यपि जिनमन्दिर आदिके
बनानम आरम्भजन्य हिंसा होती है परन्तु इससे महान पुण्य ही बंध होता है^१। जिस प्रकार कोई वैद्य
रोगीकी चिकित्सा करते समय रोगीको होनवाला दुखके कारण पापका उपाजन न करता हुआ पुण्यका ही
भानो होता है इसीतरह जैन मन्दिर जन मठ जन धर्मशाला जैन वाटिकागृह आदि बनानसे जीवोंका महान
कल्याण होता है इसलिय जैन मन्दिर आदिके निर्माण करानम शास्त्रीय दृष्टिसे दोष नहीं है।

श्लो ११ पृ ९ पं १२ आधाकर्म—

जैन शास्त्रोम मुनियोंके लिये निर्दोष आहार ग्रहण करनेका विधान किया गया है। साधारणत यह
आहार छियालीस प्रकारके दोषोंसे और आधाकर्म (अध कर्म) से रहित होना चाहिए। आहार ग्रहण करनेके
समय आधाकर्मको महान दोष कहा गया है। आधाकर्मम प्राणियोंकी विराधना होती है इसलिय अधोगतिका
कारण होनम इसे आधाकर्म कहा जाता है। अथवा मुनिके निमित्तसे बनाये हुए भोजनम पाच सूनाओसे

१ विस्तृत विवरणके लिय देखिय अभिधर्मकोश लोकधातुनिर्देश नामक तृतीय कोशस्थान अभिधर्मस्थ
संग्रहो पन्नि ५।

२ (अ) वियोजयति चासुभिन च वधन सयुज्यते

शिव च न परोपमदपुरुषस्मृतविद्यत

वधाय न यमभ्यपति च पराश्र निष्कस्यपि।

त्वयायमतदगम प्रथमहेतुसद्योतित ॥ सिद्धसेन—द्वा द्वात्रिंशिका ३-१६।

(आ) मरदु व जियदु व जीवो अयदाचारस्स णिष्छिदा हिंसा।

पयदस्स णत्थि वधो हिंसामिस्सण समिस्स ॥ सर्वाणिसिद्धि पृ २ ५।

(इ) यत्नतो जीवरक्षार्था तत्पीडापि न बोधकृत्।

अपीडनेऽपि पीडैव भवेदयतनावत ॥ यशोविजय—अमभ्यवस्था द्वात्रिंशिका २९।

३ यद्यप्यारम्भतो हिंसा हिंसाया पापसंभव।

तथाप्यत्र कृतार्थो महत्पुण्य समश्नुते ॥

निरालम्बनधर्मस्थ स्थितियस्मात्त सताम्।

मुक्तिप्रासादसोपानमाप्तैरुक्तो जिनालय ॥ आशाधर—आचारधर्मानुत् २-३५ टिप्पणी।

अग्निषोंकी हिंसा होती है इसलिये इसे आधाकम कहते हैं।^१ यह सामान्य नियम है। परन्तु यदि कोई मुनि रोग आदिके कारण अपने सयमका निर्वाह करना असमर्थ हो गया है तो आपत्कालमें उस मुनिको शास्त्रमें उद्दिष्ट भोजन ग्रहण करनेकी भी आज्ञा दी गई है। यदि आधाकमकी व्यवस्था अधोगतिका कारण मानकर उससे एकान्त रूपसे कर्मबर्ध माना जाय तो मुनिको भोजन न मिलनेके कारण मुनिका आतम्यानेके द्वारा प्राधान्त होना संभव है। उदाहरणके लिये जिस मुनिकी आँख दुख रही है वह मुनि पृथ्वीको देखकर न चल सकनेके कारण उस जीवोंकी हिंसा नहीं बचा सकता। वैसे ही यदि रोगादिके कारण साधु उद्दिष्ट भोजनका त्याग नहीं कर सकता तो वह दोषका भागी नहीं है। यदि आपत्काल भी इस प्रकारका अपवाद नियम न बनाया जाय तो क्लेशित परिणामोंसे आर्तध्यानसे सरकर साधुकी दुर्गतिमाना पड़े इससे और भी अधिक पापका बन्ध हो। अतएव रोगादिके कारण असामान्य परिस्थितिके उत्पन्न होने पर साधुको आधाकम—उद्दिष्ट भोजन ग्रहण—करनेकी आज्ञा शास्त्रोंमें दी गई है। इसी प्रकार सामान्यतः शास्त्रोंमें मुनिके लिये भवकाटिसे विमुक्त आहार ग्रहण करनेकी आज्ञा है। लेकिन यदि मनि किसी आपदासे ग्रस्त हो जाय तो वह केवल पाच कोटिसे शुद्ध आहार ग्रहण करके अपना जीवन यापन कर सकता है।

इलो २३ पृ २४ प ४ द्रव्यघटक

जन दर्शनकारोन् जीव पद्गल घम अधम आकाश और काल य छह द्रव्य स्वीकार किये हैं। इन छह द्रव्योंमें काल द्रव्यको छोड़कर बाकीके पाँच द्रव्योंको पञ्च अस्तिकायके नामसे कहा जाता है। कुछ ज्येताम्बर विद्वान् काल द्रव्यको द्रव्योन् नहीं गिनते। इसलिये उनके मतमें पाँच अस्तिकाय ही पाँच द्रव्य माने गये हैं।^५

काल शब्द बहुत प्राचीन है। वैदिक विद्वान् अधमण्ण ऋग्वेदमें^६ काल शब्दको सब-संसार के अर्थमें प्रयुक्त करते हैं। यहाँ कालको सृष्टिका संहार करनेवाला कहा गया है। अथर्ववेदमें कालको नियम पदाय माना है और इस नियम पदायसे प्रत्येक वस्तुकी उत्पत्ति स्वीकार की गई है। बृहदारण्यक मन्त्रायण आदि उपनिषदोंमें भी काल शब्दको विविध अर्थोंमें प्रयुक्त किया है। महामारतमें कालका विस्तृत वर्णन पाया जाता है। यहाँ काल शब्दको दिष्ट द्रव्य हठ भव्य भवितव्य विहित भागधन आदि अनेक अर्थोंमें प्रयुक्त किया गया है।

वैदिक और बौद्ध दशनोंमें काल सबधी दो प्रकारकी मान्यताय दृष्टिगोचर होती है (१) न्याय वैशेषिकोंका मत है कि काल एक सर्वव्यापी असङ्ख्य द्रव्य है। यह केवल उपाधिसे भिन्न भिन्न क्षण मुहूर्त आदिके रूप में प्रतीत होता है। पञ्चमीमासकोंन भो कालको व्यापक और नियम स्वीकार किया है। इनके मतमें जिस

१ अतएवाधोगतिनिमित्तं कर्मणि कमत्यन्वर्थोऽपि घटते। तदेतद्वच कम गृहस्थाश्रितो निरुद्धव्यापारः। अथवा सूनाभिरङ्गिहिसन यत्रात्पाद्यमान भक्तादौ तद्वच कमत्युच्यते। आशाघर—अनगरधर्माभूत ५ ३ वृत्ति।

२ आह्लाकस्माणि भजति अण्णमण्ण सकम्मुणा।

उवल्लोत्ति जाणिज्जा णवल्लोत्ति वा पुणो ॥ अभिधानराजद्रकोष भाग २ पृ २४२।

३ विशेषके लिये देखिए अभिधानराजद्रकोष भाग २ पृ २१९—२४२।

४ वैशेषिकों द्वारा मान्य छह पदाय है—द्रव्य गुण कम सामान्य विशय और समवाय।

५ भगवती २५४ उत्तरारण्यक २ १८ प्रज्ञापना आदि श्वेताम्बर आगम ग्रन्थोंमें काल द्रव्य सबधी दोनों पक्ष मिलते हैं।

६ १ १९।

७ १९५३ ५४।

८ ४४ १६।

९ ६ १५ ११ देखिये।

१ डा सिद्धधर शास्त्री का कालचक्र पृ ३९४८। काल सबधी वैदिक मान्यताओंके विस्तृत विवेचनके लिए देखिये प्रोफेसर बरुकाकी Pre Buddhist Philosophy भाग ३ अ १३। कालवादियोंके मतके आशयके लिए अष्टमिकाकारिक अस्तित्वदोष आदि ग्रंथ देखने चाहिये।

प्रकार वर्ण मिश्र और व्यापक होकर भी वीथ ह्रस्व आदिके रूपसे भिन्न भिन्न प्रसीत होता है उसी तरह काल भी उपाधिके भेदसे भिन्न मालम देता है। सर्वास्तिवादी बौद्ध भी भूत भविष्य और वर्तमान कालका अस्तित्व मानते हैं (२) काल सर्वधी दूसरी मायताको माननेवाले सांख्य योग वेदान्त विज्ञानवाद और सून्यवाद मतके अनुयायी हैं। इन लोगोंके अनुसार काल कोई स्वतन्त्र द्रव्य नहीं है। सांख्य विद्वान विज्ञान भिक्षुका कथन है कि नियकाल प्रकृतिका गुण है और खण्डकाल आकाशकी उपाधियोसे उत्पन्न होता है। योगशास्त्रमें कहा है कि काल कोई वास्तविक पदार्थ नहीं है केवल लौकिक व्यवहारके लिये दिन रात आदिका विभाग किया जाता है। यहाँ केवल क्षणको काल नामसे कहा गया है। यह क्षण उत्पन्न होते ही नाश हो जाता है और फिर दूसरा क्षण उत्पन्न होता है। क्षणोंका समुदाय एक कालम नहीं हो सकता इस लिये क्षणों के क्रमरूप जो काल माना जाता है वह केवल कल्पित है। शाकर वेदान्ती केवल ब्रह्मको ही सत्य मानते हैं इसलिये इनके मतमें काल भी कापनिक वस्तु है। शाकरकी तरह रामानुज निम्बाक मध्व और बल्लभ सम्प्रदायवालों भी कालको वास्तविक पदार्थ स्वीकार नहीं किया। शातरक्षित आदि बौद्ध आचार्य भी काल द्रव्यका पथक अस्तित्व स्वीकार नहीं करते। पाश्चात्य विद्वान् भी उक्त काल सबधी दोनों सिद्धांतों को मानते हैं।

जन प्रथम काल सबधी उक्त दोनों प्रकारकी मायताय उपलब्ध होती है (१) एक पक्षका कहना है कि काल कोई स्वतन्त्र द्रव्य नहीं है। जीव और अजीव द्रव्योंकी पर्यायके परिणमनका ही उपचारसे काल कहा जाता है इसलिये जीव अजीव द्रव्य ही काल द्रव्य गणित हो जाता है। (२) जन विद्वानोंका दूसरा मत है कि जीव और अजीवकी तरह काल भी एक स्वतन्त्र द्रव्य है। इस पक्षका कहना है कि जिस प्रकार जीव और अजीव गति और स्थितिका स्वभाव होनपर भी धर्मास्तिकाय और अधर्मास्तिकायको पृथक् द्रव्य माना जाता है उसी प्रकार कालको भी स्वतन्त्र द्रव्य मानना चाहिये। यह मायता स्वताम्बर तथा दिगम्बर दोनों प्रथम मिलती है^१।

जैन शास्त्रोंमें काल सबधी मायता

सामान्य रूपसे जन शास्त्रोंमें कालके दो भेद माने हैं—निश्चयकाल (द्रव्य रूप) और व्यवहार काल (पर्यायरूप)। जिसके कारण द्रव्योम बतना होती है उसे निश्चयकाल कहते हैं। जिस प्रकार भ्रम और अधम पदार्थोंकी गति और स्थितिमें सहकारी कारण^२ उसी प्रकार काल भी स्वयं प्रवर्तमान द्रव्योंकी वर्तनामें सहकारी कारण है। जिसके कारण जीव और पुद्गलमें परिणाम क्रिया छोटापन बड़ापन आदि व्यवहार हो उसे व्यवहारकाल कहते हैं। समय आवली घड़ी घटा आदि सब व्यवहारकालका ही रूप है। व्यवहारकाल निश्चयकालकी पर्याय है और यह जीव और पुद्गलके परिणाममें ही उत्पन्न होता है इसलिये व्यवहारकालको जीव और पुद्गलके आश्रित माना गया है।

१ तत्त्वसंग्रह पृ २ ।

२ अत्राहु केऽपि जीवादिपर्याया बतनादयः ।

काल इषु यत्ते तज्ज्ञ पृथग द्रव्य तु नास्त्यसौ ॥ लोकप्रकाश २८-५ ।

दिगम्बर प्रथम काल द्रव्यको स्वीकार न करनेका पक्ष कहीं उपलब्ध नहीं होता। परन्तु ध्यान देने योग्य है कि यहाँ व्यवहार कालका निश्चय कालकी पर्याय स्वीकार करके व्यवहार कालको जीव और पुद्गलका परिणाम माननेका उल्लेख मिलता है—यस्तु निश्चयकालपर्यायरूपा व्यवहारकाल स जीव पुद्गलपरिणामेनाभिव्यज्यमानत्वात्तदायस्त एवाभिगम्यत इति । अमृतचन्द्र-यचास्तिकाय टीका गा २३ ।

३ इस पक्षकी चार मायताओंका उल्लेख प० सुखलालजीन पुरातत्त्व के किसी अंकमें किया है— (क) काल एक और अणुमान है (ख) काल एक है लेकिन वह अणुमान न होकर अनूप्य क्षेत्र लोकवर्ती है (ग) काल एक और लोकव्यापी है (घ) काल असंख्य है और सब परमाणुमान है ।

व्यवहारकाल समुप्य क्षेत्रमें ही होता है । निश्चयकाल द्रव्य रूप होनेसे निश्चय है और व्यवहारकाल क्षण-क्षणमें नष्ट होनेके कारण पर्यायरूप होनेसे अमित्व कहा जाता है । कालद्रव्य अणुरूप है । पुद्गल द्रव्यकी तरह कालद्रव्यके स्पर्श नहीं होते । जितने लोकाकाशके प्रदेश होते हैं उतने ही कालाणु होते हैं । ये एक-एक कालाणु गति रहित होनेसे लोकाकाशके एक-एक प्रदेशके ऊपर रत्नोंकी राशिकी तरह अवस्थित हैं । काल-द्रव्यके अणु होनेसे कालमें एक ही प्रदेश रहता है इसलिये काल द्रव्यम तिर्यक प्रचय न होनेसे कालको पांच अस्तिकायोंमें नहीं गिना^१ । आकाशके एक स्थानमें सदैव गतिसे चलनेवाला परमाणु लोकाकाशके एक प्रदेशसे दूसरे प्रदेश तक जितने कालमें पहुँचता है उसे समय कहते हैं । यह समय बहुत सूक्ष्म होता है और प्रतिक्षण उत्पन्न और नष्ट होनेके कारण इसे पर्याय कहते हैं । एक एक कालाणु अनन्त समय होते हैं । ये कालाणुके अनन्त समय व्यवहार नयकी अपेक्षा समझने चाहिये वास्तवमें कालद्रव्य (निश्चयकाल) लोकाकाशके बराबर असंख्य प्रदेशोका धारक है उसे आकाश आदिकी तरह एक और पुद्गलकी तरह अनन्त नहीं मान सकते । यह मत दिगम्बर ब्रह्म और हेमचन्द्रके योगशास्त्रमें मिलता है ।

१ प्रो ए चक्रवर्तीन काल द्रव्यकी इस मायताकी आधुनिक वैज्ञानिक सिद्धांतसे तुलना की है—

The author differentiates between relative time and absolute time. The distinction is quite identical with Newtonian distinction between relative and absolute time. The author not only admits the reality of time but also recognises its potency. In this respect one is reminded of the great French philosopher Bergson. Bergson has revealed to the world that time is a potent factor in the evolution of Cosmos. It is also worth noticing that modern realists led by the mathematical Philosophers admit the doctrine that time is real and is made up of instants or moments. Panchastikayasara पृ १५१९२२ ।

२ श्वेताम्बर सम्प्रदायमें कालाणुके असंख्य प्रदेश नहीं मान गये हैं । कालाणुओंके असंख्यात प्रदेशोका लक्षण युक्तिप्रबोध आदिमें किया गया है—

यत् कालाणुनामसंख्यातं च मतान्तरीयं प्रपन्नं तदनुपपन्नं । द्रव्यव्यवहारे । यद् यद् द्रव्यं तदेकममन्तं वा । यदुक्तमुत्तराध्ययनसूत्रम्—

अस्मिन् अहम्भो आगासं द्रव्यं एकैककमाहियं ।

अणताणि यं द्रव्याणि कालो योगलजंतुणो ॥

प्रत्याकाशप्रदेश तन्मते कालाणुस्वीकारे शेषद्रव्याणामिषैतदीयस्तिर्यकप्रचयोऽपि स्यात् । स चानिष्ट । यतो गोम्मटसारवृत्ती सूत्रं च—

द्रव्यलक्षकमकालं पञ्चस्तिकायसंज्ञियं होई ।

काले पदेसए चउ अस्मा गत्थिति निहिट्ट ॥ ६६ ॥

कालद्रव्ये प्रदेशप्रचयो नास्तीत्यर्थः । न च अप्रदेशत्वात् तिर्यकप्रचय इति वाच्यं । पुद्गलस्यापि तदभावप्रसङ्गात् । प्रदेशमात्रत्वं अप्रदेशमिति तत्लक्षणस्य तत्रापि विद्यमानत्वात् । अथ पुद्गलरथास्ति अप्रदेशत्वं द्रव्येण परं पर्यायिण तु अनेकप्रदेशत्वमप्यस्ति । कालस्य तु नतदिति चेत् । न । अनेनापि प्रसङ्गापराकरणात् । न हि निर्दूषितत्वेन पर्वतेऽग्निमत्त्वे प्रसज्यमाने यत्किञ्चिद्वर्णभावे तदभावं प्रतीयते इति स्थितं तिर्यकप्रचयप्रसङ्गेन । न चैतत् सस्यद्रव्याणामानन्त्येऽपि सुख्यं । तद्वानन्त्यस्य अतीतानागतपेक्षया स्वीकारात् । यदुक्तमुत्तराध्ययने—
एमेव संतश्च पण्य इति । तद्वृत्ती बाधितेतालापरनाकधेवा श्रीशक्तिसूरयोऽप्याहुः— कालस्यानन्त्यमतीतानागतपेक्षया इति । श्रीसगवतीवृत्ती श्रीअभयदेवसूरयोऽपि—एको वर्णस्तिर्यकप्रदेशोऽज्ञातसमयं स्पृष्टव्येभिश्चमात्रं सत्यं अनवदितावाङ्मयसमानम् इति । मेवविषयगणि—युक्तिप्रबोध भा २३ पृ १८९ ।

३ मेवविषयगणि योगशास्त्रमें वर्णन किये हुए काल द्रव्यके सिद्धांतसे श्वेताम्बर मान्यताका समन्वय करते हैं—

एतेषां योगशास्त्रावान्तरश्लोकेषु— लोकाकाशप्रवेशस्था भिक्षा कालाणवस्तु ये ।

श्रुति—समय रूप ही निश्चयकाल है इसको छोड़कर कालाणु द्रव्यरूप कोई निश्चय काल नहीं देखा जाता । समाधान—समय कालकी ही पर्याय है क्योंकि वह उत्पन्न और नाश होनेवाला है । जो पर्याय होता है वह द्रव्यके बिना नहीं होता । जिस प्रकार घट रूप पर्यायका कारण मिट्टी है उसी तरह समय मिनिट घटा आदि पर्यायोंके कारण कालाण रूप निश्चय कालको मानना चाहिये ।

श्रुति—समय मिनिट आदि पर्यायोंका कारण द्रव्य नहीं है किन्तु समयकी उत्पत्तिम मन्दगतिसे जाने वाले पुद्गल परमाणु ही समय आदिका कारण हैं । जिस प्रकार निमेषरूप काल पर्यायको उत्पत्तिम आश्लोके पलकोंका खलना और बन्द होना कारण है इसी तरह दिनरूप पर्यायको उत्पत्तिम सूर्य कारण है । समाधान—हमेशा कारणके समान ही कार्य हुआ करता है । यदि आश्लोका खलना और बन्द होना तथा सूर्य आदि निमेष तथा दिन आदिके उपादान कारण होते तो जिस प्रकार मिट्टीके बने हुए घडेम मिट्टीके रूप रस आदि गण आ जाते हैं उसी तरह आश्लोका खलना बन्द होना आदि पुद्गल परमाणुओंके गुण निमेष आदिम आ जान चाहिये । परन्तु निमेष आदिम पुद्गलके गुण नहीं पाये जाते । इसलिये समय आदिका कारण निश्चयकालको मानना चाहिये ।

श्रुति—यदि आप कालाण द्रव्योंको लोकाकाश यापी मानकर उन्हें लोकाकाशके बाहर अलोका काशम ग्याप्त नहीं मानते तो आकाश द्रव्यम किस प्रकार परिवर्तन होता है ? समाधान—लोकाकाश और अलोकाकाश दो अलग अलग द्रव्य नहीं हैं । वास्तवम आकाश एक अखंड द्रव्य है केवल उपचारमे लोकाकाश और अलोकाकाशका व्यवहार होता है । अतएव जिस प्रकार एक स्पर्शन इन्द्रियको विषयमुखका अनुभव होनेसे वह अनुभव सम्पूर्ण शरीरम होता है उसी तरह कालाण द्रव्यके लोकाकाशम एक स्थानपर रहकर सम्पूर्ण आकाशम परिणमन होता है इसलिये काल द्रव्यसे अलोकाकाशम भी परिणमन सिद्ध होता है ।^१

श्रुति—कालद्रव्य घम अधर्म आदि द्रव्योंकी तरह निरवयव अखंड क्यों नहीं ? कालद्रव्यको अण रूप क्यों माना है ? समाधान—काल दो प्रकारका है—व्यवहार और मध्य । मध्यकाल अनेक है कारण कि आकाशके प्रत्येक प्रदेशोम व्यवहारकाल भिन्न भिन्न रूपसे होता है । यदि व्यवहारकालको आकाशके प्रत्येक भावाना परिवर्तनय मुख्य काल से उच्यते ॥

‘योति शास्त्र यस्य मानमुच्यते समयादिकम् ।

स व्यावहारिक काल कालवदिभिरामत ॥

नवजीर्णादिभेदेन यदग्रे भुवनोदरे ।

पदार्था परिवर्तते तत्कालस्यैव चेष्टितम् ॥

वर्तमाना अतीतव भाविनो वर्तमानता ।

पदार्था प्रतिपद्यन्ते कालक्रीडाविडम्बिता ॥

इत्यादिना कालाणव परस्पर विविक्ता प्रतिपादितास्ते पर्यायरूपा इत्युक्तं । न तु तथा द्रवरूपवत् । अनन्त समयस्वरूपवत् न तद्विशेषणस्य सूत्रेणात । आगमैऽपि अनन्तद्रव्यत्वेन कथनाच्च । यद्यनन्तसमया द्रव्यसमया इत्यथ तदा व्याहृति स्पष्टव कालाणना द्रव्यत्वे तेषामसम्भवात्त्वात् । युक्तिप्रबोध गा २३ प १९५; द्रव्यानुयोगत कथा ११ १५ ।

१ द्रव्यतस्तु लोकाकाशप्रदेशपरिमाणकोऽसम्भेय एव कालो मुनिभिः प्रोक्तो न पुनरेक एवाकाशादिवत् । नाप्यनन्त पुद्गलात्मद्रव्यवत् प्रतिलोकाकाशप्रदेश वर्तमानानां पदार्थानाम् वृत्तिहेतुत्वसिद्धं । त श्लोक-वार्तिक ५-४ । तुलनीयं न च कालद्रव्यस्य समय इति परिभाषा न युक्ता समयस्य पर्यायत्वादिति वाच्यं । श्वेताशम्बरद्रव्यनयेऽपि साम्त्यात् । यदुक्तं तत्त्वदीपिकायां प्रवचनसारवृत्ती श्रीअमृतचन्द्र—अनुत्पन्नविध्वस्तो द्रव्यसमय उत्पन्नप्रध्वसो पर्यायसमय । युक्तिप्रबोध गा २३ प १८९ ।

२ विशेष के लिये देखिये द्रव्यसंग्रह २१ २२ २५ गाथाकी वृत्ति द्रव्यानुयोगतकथा ११ १४ से आगे युक्तिप्रबोध कालद्रव्यप्रकरण ।

श्रद्धापूर्वक निम्न-निम्न व माना अंग लो कुलदेव लंका आदिके आकाश-प्रदेशोंमें विन आदिका व्यवहार नहीं हो सकता । इसलिये व्यवहारकालके आकाशके प्रदेशोंमें निम्न निम्न होनेसे निश्चयकाल भी कालानु रूपसे निम्न निम्न सिद्ध होता है । क्योंकि निश्चयकालके बिना व्यवहारकाल नहीं होता ।^१

श्लोक २३ पृ २०६ पं ७ द्वादशांग—

अतके दो भेद हैं—अग्रप्रविष्ट और अगबाह्य । अग्रज भगवान् के कहे हुए प्रवचनके गणधरों द्वारा शास्त्र रूपमें लिख जानेको अग्रप्रविष्ट कहते हैं । इसके बारह भेद हैं । इसे ही द्वादशांग कहते हैं । द्वादशांगको गणिपिटक भी कहा जाता है । जैन द्वादशांगके मूल उपदेष्टा ऋषभदेव माने जाते हैं । द्वादशांग—आचारांग सूत्रकृतांग स्थानांग समवायांग भगवती (व्याख्याप्रज्ञप्ति) ज्ञातृधर्मकथा उपासकदशा अन्तकृद्दशा अनुसरोपपादिकदशा प्रश्नव्याकरण विपाकसूत्र और दृष्टिवाद । दिग्म्बरोकी माय्यताके अनुसार आगम साहित्य लुप्त हो गया है । श्वेताम्बर आम्नायम दृष्टिवादको छोड़कर ग्यारह अंग आजकल भी उपलब्ध हैं ।

आचारांग—इसे सामयिक नामसे भी कहा गया है । इसमें निग्रथ एवं निग्रथिनियोंके आचारका वर्णन है । इसमें दो अतस्कथ हैं । प्रथम अतस्कथम आठ और द्वितीय अतस्कथम सोलह अध्ययन है । द्वितीय अतस्कथमें महावीरका जीवनचरित्र है । आचारांग सूत्र सब सूत्रोंसे प्राचीन है । इस अंगको प्रवचनका सार भी कहा जाता है । इसके ऊपर भद्रबाहुकी नियुक्ति जिनदासगणि महत्तरकी चर्णी और शीलाककी टीका है ।

सूत्रकृतांग—सूत्रकृतांग साधुओंकी चर्चा और अहिंसा आदिका वर्णन है । इसमें क्रियावादी अक्रियावादी वैतनिक अज्ञानवादी आदि अनेक मतोंकी समीक्षाके साथ ब्राह्मणोंके यज्ञ-याग आदिकी निन्दा की गई है यह अंग ऐतिहासिक महत्त्वका है । इसमें दो अतस्कथ हैं । प्रथम अतस्कथ श्लोको ५ है इसमें सोलह अध्ययन है । द्वितीय अतस्कथ गद्यमें है इसमें सात अध्ययन हैं । इसपर भद्रबाहुकी नियुक्ति, जिनदासगणि महत्तरकी चर्णी और शीलाककी टीका है । दिग्म्बरोके अनुसार इसमें ज्ञान विनय प्रज्ञापना आदि व्यवहारधर्मकी क्रियाओंका वर्णन है ।

स्थानांग—इसमें बीड़ोंके अंगुस्तरनिकायकी तरह एकसे लेकर दस तक जीव आदिके स्थान बताये गये हैं । इसमें द्रव्योंके स्वरूप आदिका विस्तृत वर्णन है । स्थानांगम दस अध्याय हैं । इसपर नवांगवृत्तिकार अमयदेवसूरिकी टीका है । दिग्म्बरोके अनुसार इस अंगम दसकी मर्यादा नहीं है ।

समवायांग—इसमें एकसे लगाकर काडाकोड़ि स्थान तककी वस्तुओंका वर्णन है । यहाँ बारह अंग और बीड़ पूर्वोक्त वर्णन मिलता है । इस अंगमें अठारह प्रकारकी लिपि उनतीस पापश्रुत उत्तराध्ययनके

१ प्रमेयकमलमार्तंड परि ४ पृ १६९ ।

२ द्वादशांगम बारह उपांग दस प्रकीर्णक छह छेदसूत्र दो खलिकासूत्र और चार मूलसूत्रको मिलाकर श्वेताम्बरोके कुल ४६ आगम होते हैं । बारह उपांग—१ औपपातिक २ राजप्रश्नोप ३ जीवाजीबानि गम ४ प्रज्ञापना ५ सूयप्रज्ञप्ति ६ जम्बुद्वीपप्रज्ञप्ति ७ चन्द्रप्रज्ञप्ति ८ निरयाखिलया ९ कल्पावसत्तिका १ पुष्पिका ११ पुष्पचूलिका १२ वृष्णिदशा । दस प्रकीर्णक—१ अतु क्षरण २ जातुरप्रत्याख्यान ३ भक्तपरिज्ञा ४ संस्तार, ५ तंतुलवैखलिक ६ अर्धविक्षय ७ देवेन्द्रस्तव ८ गणिविज्ञा ९ महा प्रत्याख्यान १ वीरस्तव । छह छेदसूत्र—१ निशीथ २ महानिशीथ ३ व्यवहार ४ आचारदशा (वशाभ्युत्पन्नक अथवा वशा) ५ मुहूर्तकथ ६ पंचकल्प (जीतकल्प) । खलिकासूत्र—१ अनुयोगद्वार २ भन्दिस्त्र ३ आर मुहूर्त—१ कसराम्ययन २ आचमन ३ दशवैखलिक ४ निरुतिर्युक्ति (औचनि-युक्ति) । श्वेताम्बर स्थानकवासी ३२ आगम मानते हैं ।

श्रीमद्भगवद्गीतासहितसंस्कृतभाष्य

कृष्णक अभ्ययन तथा मन्दिसूत्रका उल्लेख जान पड़ता है। कि यह सूत्र द्वादशयोगके सूत्रमय होनेके बाद लिखा गया है। इसपर अभयदेवसूरिकी टीका है। दिगम्बरोंके अनुसार इसमें द्रव्य क्षेत्र काल और आत्मके अनुसार पदार्थोंके सादरवका (समवास) कथन है।

भगवत्गीता—इसे व्याख्याप्रज्ञप्ति भी कहते हैं। इस सूत्रमें ४१ शतक है। इसमें अभय भगवान् महावीर और गौतम इन्द्रभूतिके बीच होनेवाले प्रश्नोत्तरोंका वणन है। इस अंगमें महावीरका जीवन उनकी प्रवृत्ति उनके शिष्य उनके अतिशय आदि विषयोंका विशद वणन है। भगवत्गीतामें पादवनाथ जामालि और गोशाल मन्त्रालिपुत्रके शिष्योंका वर्णन है। षोडश जनपदोंका यहाँ उल्लेख है। इसपर अभयदेवसूरिकी टीका है। दिगम्बरोंके अनुसार इसमें जीव है या नहीं वह अवक्तव्य है अथवा वक्तव्य आदि साठ हजार प्रश्नोंके उत्तर हैं।

ज्ञातुधम्मकथा—इसे संस्कृतमें ज्ञातुधम्मकथा नाथधम्मकथा तथा प्राकृतमें ज्ञातुधम्मकथा नाथधम्मकथा और नाथधम्मकथा भी कहते हैं। इसमें उन्नीस अध्यायन और दो धृतस्कध हैं। इसमें ज्ञातुपुत्र महावीरकी कथाओंका उदाहरण सहित वणन है। प्रथम अतस्कधके सातव अध्यायम पद्महर्षे तीर्थकर मल्लि कुशासीकी और सोलहव अध्यायम द्रोपदीकी कथा है। इसपर अभयदेवसूरिन टीका लिखी है। दिगम्बरोंके अनुसार इसमें तीर्थकरकी कथाय अथवा आख्यान उपाख्यानोंका वणन है।

उपासकवशा—इसके दस अध्यायनों महावीरके दस उपासकों (श्रावकों)के आचारका वणन है। ये कथायें सुषर्मा जम्बूस्वामीसे कहत हैं। सातवें अध्यायम गोशाल मन्त्रालिपुत्रके अनुयायी सद्दालपुत्रकी कथा आती है। सद्दालपुत्र आगे चलकर महावीरका अनुयायी हो गया था। उपासकवशाम अजातशत्रु राजाका उल्लेख आता है। इसपर अभयदेवकी टीका है। दिगम्बर ग्रन्थोंमें इसे उपासकाध्ययन कहा गया है।

अन्तर्गृहणा—इसमें दस अध्यायम मोक्षगामी साधु और साध्वियोंका वणन है। इसपर अभयदेवने टीका लिखी है। दिगम्बर ग्रन्थोंमें इस अंगम प्रत्येक तीर्थकरके तीर्थम दारुण उपसग सहकर मोक्ष प्राप्त करनेवाले वस मुनियोंका वणन है।

अनुत्तरोपपादिकवशा—इसमें अनुत्तर विमानोंको प्राप्त करनेवाले मुनियोंका वणन है। यहाँ कुण्डली कथा मिलती है। इसपर भी अभयदेवकी टीका है।

प्रश्नव्याकरण—इसे प्रश्नव्याकरणदशा भी कहते हैं। इसमें दस अध्याय है। यहाँ पाँच अक्षरद्वार और पाँच संवरद्वारका वणन है। टीकाकार अभयदेवसूरि हैं। स्थानाग और नदिसूत्रमें जो इस आगमका विषयवर्णन दिया गया है उससे प्रस्तुत विषयवर्णन बिल्कुल भिन्न है। दिगम्बरोंके अनुसार इसमें आक्षेप और विक्षेपसे हेतु-नयान्वित प्रश्नोंका स्पष्टीकरण है।

विपाकसूत्र—इसे कम्मविवायदसाओ भी कहा गया है। इसमें बीस अध्यायन हैं। बहुतस दुखी मनुष्योंको देखकर इन्द्रभूति महावीरसे उन मनुष्योंके पुत्रमवोंको पूछत है। महावीर मनुष्योंके सुख दुखके विपाकका वणन करते हैं। इसमें दस कथा पु यफलकी और दस कथाय पापफलकी पायी जाती हैं। इसपर अभयदेवसूरिकी टीका है।

बुद्धिवाद—इसमें अन्य दर्शनोंके १६३ मतोंका वणन था। यह सूत्र लुप्त ही गया है। इसके संबंधमें अनेक सम्प्रदाय जैन आगमोंमें उपलब्ध होती हैं। दिगम्बर परम्पराके अनुसार इस अंगके कुछ अध्याय उदाहर वदुल्लङ्घ्य और कथायप्राप्तमें उपलब्ध हैं। चौदह पूर्व इसीमें गभित हैं। इसके पाँच भेद हैं—परिकर्म, सूत्र पूर्वगत अनुयोग और ब्रह्मिका। वेदाम्बरोंके अनुसार परिकर्मके सात भेद हैं—सिद्ध-सेविना मनुस्सेविना पटुसेविना ओगाहसेविना उपसंजज्जसेविना जिपज्जहसेविना, कुण्डलसेविना।

इसमें पहले दोहे चौदह-चौदह और बादके पाँचके बारह-बारह अन्तर्गत भेद होनेसे परिकल्पित ८१ भेद होते हैं। दिगम्बर सम्प्रदायमें परिकल्पित साँध भेद किये गये हैं—चन्द्रप्रभति सूर्यप्रभति, अम्बुद्वीपप्रभति द्वीपसमुद्रप्रभति और व्याख्याप्रभति। सुत्र बाईस हैं। बाईस सुत्रोंके बार-बार वेद होनेसे सब सूत्र बखड़ी होती हैं। पूर्वमतके चौदह भेद हैं—उत्पाद अप्रायणी भीर्षप्रवाद अस्तित्वास्तिप्रवाद ज्ञानप्रवाद सत्य-प्रवाद आत्मप्रवाद कर्मप्रवाद प्रत्याख्यान विद्यानुवाद कल्याणवाद प्राणवाद क्रियाविद्याल और लोक-विन्दुसार। अनुयोगके दो भेद हैं—मूल प्रथमानुयोग और गणिकानुयोग। अनुयोगको दिगम्बर ग्रंथोंमें प्रथमानुयोगके नामसे कहा है। चूलिका—स्वतांबरीके अनुसार चौदह पूर्वोंमें ही चूलिका है। पहले पूर्वकी बार दूसरे पूर्वकी बारह तीसरेकी आठ और चौथे पूर्वकी बस चूलिकायें हैं। दिगम्बर ग्रंथोंमें चूलिकाके पाँच भेद मिलते हैं—जलगता स्थलगता मायागता रूपगता और आकाशगता। स्त्रियोंको दृष्टिवाद पढ़नेका निषेध है।

अगबाह्य—गणधरोके भावमें होनवाले आचार्य अल्प शक्तिवाले शिष्योंके लिये अगबाह्यकी^१ रचना करते हैं। अगबाह्य अनेक प्रकारका है। श्वेताम्बर ग्रंथोंमें अगबाह्यके दो भेद हैं—आवश्यक और आवश्यकव्यतिरिक्त। आवश्यकके छह भेद हैं—सामायिक चतुर्विंशतिस्तव वदन प्रतिक्रमण कायोत्सर्ग और प्र याख्यान। आवश्यकव्यतिरिक्तके दो भेद हैं—कालिक और उत्कालिक। उत्तराध्ययन आदि छत्तीस ग्रंथ कालिक और दशवैकालिक आदि अट्ठाइस ग्रंथ उत्कालिक हैं। दिगम्बर ग्रंथोंमें अगबाह्यके चौदह भेद हैं—सामायिक चतुर्विंशतिस्तव वदना प्रतिक्रमण वैतयिक कृतिकम दशवैकालिक उत्तराध्ययन कल्प व्यवहार क-पाकल्प महाकल्प पडरीक महापुडरीक और निषिद्धिका।

श्वेताम्बर परम्पराके अनुसार सर्वप्रथम इन आगम ग्रंथों का समग्र महावीर निर्वाण (ई पू ५२७) के लगभग १६ वर्ष पश्चात् (ईसवी सन के पूर्व ३६७) स्थूलमन्त्रके अधिपतित्वमें पाटलिपुत्रमें होनेवाली परिषद्म किया गया था। उसके बाद लगभग ईसाकी छठी शताब्दिके आरम्भमें वेदविगणित बलभीमें इहे व्यवस्थित कर लिपिबद्ध किया। आगम ग्रंथ एक समयमें नहीं लिखे गये हैं भिन्न भिन्न आसनोंका भिन्न भिन्न समय है। इसलिये आगमका प्राचीनतम भाग महावीर निर्वाण के लगभग डढ़ सौ बरस बाद—ईसाके पूर्व चौथी शताब्दिके आरम्भमें तथा आगमका सबसे अर्वाचीन भाग ईसाकी छठी शताब्दीके आरम्भमें वेदविगणित अमाश्रमणके कालमें व्यवस्थित किया गया है।^२

श्लोक २७ पृ २४० पं ५ प्राण—

प्राण शब्द वैदिक शास्त्रोंमें विविध अर्थोंमें प्रयुक्त किया गया है—कहीं प्राण शब्द का प्रयोग आत्माके अर्थमें कहीं इन्द्रके अथवा कहीं सूर्यके अर्थमें और कहीं सामके अर्थमें। एक जगह उपनिषदोंमें प्राणको आत्माका काय कहा है दूसरी जगह आत्मासे प्राणकी उत्पत्ति बताई गई है। कहीं प्राणको प्रज्ञा कहा गया है और कहीं प्राण शब्दको मृत्युके पश्चात् जानेवाले सूक्ष्म शरीरका पर्यायवाची बताया है। वेदान्ती लोगोंने प्राणको ब्रह्मका पर्यायवाची माना है।

जैन सिद्धान्तमें प्राण पारिभाषिक शब्द है। गोमटसार जीवकाण्डमें प्राण अधिकार अलग है। जिसके द्वारा जीव जीता है उसे प्राण कहा जाता है। प्राणके दो भेद हैं—द्रव्यप्राण और वायुप्राण। जीवोंका जीवना बढ़ करना स्वासोच्छ्वास लेना काय-व्यापार आदि बाह्य द्रव्यवस्तुओंके व्यापारको द्रव्यप्राण कहते हैं। तथा इन्द्रियावरणके संयोगवशसे होनेवाली चैतन्य रूप आत्माकी प्रवृत्तिको वायुप्राण कहते हैं। प्राण दस होते हैं—पाँच इन्द्रिय मन वचन और कारवक स्वासोच्छ्वास और आयु।

१. सर्वव्यापीप्राणमें अश्रितियों के इन्द्र कणिक आदि अजीत शक्तियों की अगबाह्य कहा गया है।

२. देखिये अमरीशचन्द्र जैन, आचार्य आहिरण का इतिहास पृ २३-२४४।

इन्द्रिय जीवके चार, और संज्ञी एवं इन्द्रियके चारहवें गुणस्वात्म तक दसों प्राण होते हैं। तेरहवें गुणस्वात्मके पञ्चम दशःसोष्ठवात्स आयु और कायवत्स ये चार प्राण होते हैं। जाने चलकर इसी गुणस्वात्ममें बचनवत्सका अभव होनेसे तीन और स्वासोष्ठवात्सका अभव होनेसे दो प्राण रह जाते हैं। चौदहवें गुणस्वात्ममें काय वत्सका भी अभव होनेसे केवल एक आयु प्राण अवशेष रह जाता है। सिद्ध जीवके मोक्षावस्थामें शरीर नहीं रहता अतएव सिद्धोके सम्मनदशन सम्मग्नज्ञान और सम्मग्नचारित्र आदि भावप्राण भान भव हैं। अतएव संशारी जीव द्रव्यप्राणोकी अपेक्षा और सिद्ध जीव भावप्राणोकी अपेक्षासे जीव कहे जाते हैं।

संलोक २८ पृ० २५१ प० ८ ज्ञानके भेद—

ज्ञानके दो भेद हैं—सम्यग्ज्ञान और मिथ्याज्ञान। सम्यग्ज्ञानके दो भेद हैं—प्रत्यक्ष और परोक्ष। इन्द्रिय आदि सहायता के बिना केवल आत्माके अवलम्बनसे पदार्थोंके स्पष्ट ज्ञानको प्रत्यक्ष और इन्द्रिय आदिकी सहायता से पदार्थोंके अस्पष्ट ज्ञान करनेको परोक्ष ज्ञान कहते हैं। प्रत्यक्ष ज्ञानके दो भेद हैं—सांख्यव्यवहारिक और पारमार्थिक। बाह्य इन्द्रिय आदिकी सहायता से उत्पन्न होनेवाले ज्ञानको सांख्यव्यवहारिक प्रत्यक्ष^१ कहते हैं। सांख्यव्यवहारिक प्रत्यक्ष दो प्रकारका है—इन्द्रियोसे होतवाला और मनसे होतवाला। इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष और अनिन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष दोनोंके अवग्रह ईहा अवाय और धारणा ये चार चार भेद हैं।^२ इन्द्रिय और मनके निमित्तसे दशनके बाद होनेवाले ज्ञानको अवग्रह कहते हैं। अवग्रहके ज्ञान हुए पदार्थमें विशेष इच्छा रूप ज्ञानको ईहा कहते हैं जैसे बगुलोकी पक्ति और पताकाको देखकर यह ज्ञान होना कि यह पताका होनी चाहिये। ईहाके बाद विशेष चिह्नोंसे पताकाका ठीक ठीक निश्चितरूप ज्ञान होना अवाय (अपाय) है। तथा जाने हुए पदार्थको कालांतरमें नहीं भूलना धारणा है। अवग्रहके दो

१ जैनसंसार वर्णनकारोंने इन्द्रियजनित ज्ञानको प्रत्यक्ष और अतीन्द्रिय ज्ञानको परोक्ष कहा है।

२ नन्दिस्मृतमें प्रत्यक्षके इन्द्रिय प्रत्यक्ष और नोइन्द्रिय प्रत्यक्ष ये दो भेद किये गये हैं। यहाँ पहले तो मति ज्ञानको इन्द्रिय प्रत्यक्ष और अवधि आदि तीनको नोइन्द्रिय प्रत्यक्षमें शामिल किया गया है लेकिन जाने चलकर मतिज्ञानको श्रुतज्ञानकी तरह परोक्ष कहा गया है। अनुयोगद्वारसूत्रमें प्रत्यक्षके दो भेद करके एक भागमें मतिज्ञानको और दूसरेमें अवधि आदि तीनको गमित किया गया है। देखिये प सुखलालजी—न्यायावतार भूमिका (गुजराती)। तथा तुलनीय—अत्राह शिष्य—आद्य परोक्षम् इति तत्त्वाद्यसूत्र मतिश्रुतद्वय परोक्ष मणितं तिष्ठति कथं प्रत्यक्ष भवति। परिहारमाह—तदुत्सगव्याख्यानम्। इयं पुनरपवादव्याख्यानम्। यदि तदुत्सगव्याख्यानम् न भवति तर्हि मतिज्ञान कथं तत्त्वाद्य पराक्ष मणितं तिष्ठति। तत्कालात्ने साध्याव्यवहारिक प्रयत्नं कथं जात। यथा अपवादव्याख्यानम् मतिज्ञान परोक्षमपि प्रत्यक्षज्ञान तथा स्वात्मानिमुख भावश्रुतज्ञानमपि परोक्ष सत्प्रत्यक्ष भण्यते। ब्रह्मदेव द्रव्यसंग्रहवृत्ति ५।

३ सांख्यव्यवहारिक प्रत्यक्ष वास्तवम् परोक्ष ही है—तद्धोद्विधानिन्द्रियव्यवहित्वात्मव्यापारसपाद्यत्वात्परमार्थतः परोक्षमेव धूमादग्निज्ञानवद् व्यवधानाविशेषात्। किं चासिद्धयनकातिकविकटानुमानाभासवत्सशयविषययामध्यवसायसंभवासदनुमानवत्सकेतस्मरणादिपूर्वकनिश्चयसंभवाच्च परमाद्य परोक्षमनैतत्। यद्यो विजय—जैनतत्त्वपरिभाषा पृ ११४ भावनगर।

४ यहाँ यशोविजयजीने इन्द्रिय प्रत्यक्ष और अनिन्द्रिय प्रत्यक्षके मति और अत दो भेद करके मतिज्ञानके अवग्रह आदि चार और अतज्ञानके चौदह भेद किये हैं—तदेव सप्रभेद सांख्यव्यवहारिक मतिप्रत्यक्षसंज्ञं प्रत्यक्षं निरूपितम्। जैनतत्त्वपरिभाषा।

५ समास्त्विति पूज्यपाद, अकलक आदि आचार्योंने मतिज्ञानके इन्द्रियजन्य और अनिन्द्रियजन्य ज्ञानके दो भेद करके मतिज्ञानके अवग्रह ईहा अवाय और धारणा ये चार भेद किये हैं।

भेद है—अव्ययवाचक और सन्निधिवचक । दशमके पाँच अव्ययवाचक और अव्ययवाचक की अव्ययवाचक कहते हैं । अव्ययवाचक चक्र और लक्ष्मण नहीं होता इसलिये वह खेप चार इन्द्रियों ही होता है । अव्ययवाचक पाँच इन्द्रिय और मनसे होता है इसलिये अव्ययवाचक के छह भेद और अव्ययवाचक के चक्र और मनको निकाल देनेसे चार भेद होते हैं । छह प्रकारके अव्ययवाचकी तरह ईहा अव्यय और वारणके भी छह-छह भेद हैं । इस प्रकार इन चौबीस भेदोंमें चार प्रकारका अव्ययवाचक मिला देनेसे मतिज्ञानके अठारह भेद होते हैं । यह अठारह प्रकारका मतिज्ञान बहुत एक बहुविध सिप्र अक्षिप्र अनिस्तुत निस्तुत अनुक्त उक्त ध्रुव और अध्रुवके भेदसे बारह बारह प्रकारका है । अतएव अठारहोंको बारहसे गुणा करनेसे इन्द्रिय और अनिन्द्रिय प्रत्यक्षके कुछ ३३६ भेद होते हैं ।

जो ज्ञान केवल आत्माकी सहायतासे ही उसे पारमार्थिक प्रत्यक्ष कहते हैं। पारमार्थिक प्रत्यक्ष क्षायोपशमिक (विकल) और क्षायिक (सकल) के भेदसे दो प्रकारका है। जो ज्ञान कर्मोंके सब और उपशमसे उत्पन्न होकर सम्पूर्ण पदार्थोंको जाननेमें असमर्थ हो उसे क्षायोपशमिक कहते हैं। यह ज्ञान अवधि और मनपर्ययके भेदसे दो प्रकारका है। अवधिज्ञानावरणके क्षयोपशम होनेपर इन्द्रिय और मनकी सहायताके बिना सम्पूर्ण रूपी पदार्थोंको जाननेको अवधिज्ञान कहते हैं। अवधिज्ञानका विषय तीन लोक है। इसके दो भेद हैं—भवप्रत्यय और गुणप्रत्यय। अनुगामी अननुगामी वधमान हीयमान अवस्थित और अनवस्थितके भेदसे अवधिज्ञानके छह भेद भी होते हैं। मनपर्ययज्ञानावरणके क्षयोपशम होनेपर इन्द्रिय और मनके बिना मानुष क्षेत्रवर्ती जीवोंके मनकी बात जाननेको मनपर्याय ज्ञान कहते हैं। यह ज्ञान मुनियोंके ही होता है। इसके दो भेद हैं—ऋजुमति और विपुलमति। क्षायिक अथवा सकल पारमार्थिक प्रत्यक्ष सम्पूर्ण कर्मोंके सबथा क्षयसे उत्पन्न होता है। इसे केवलज्ञान कहते हैं। केवलज्ञानके दो भेद हैं—भवतथ केवलज्ञान और सिद्धतथ केवलज्ञान। भवतथ केवलज्ञानके दो भेद हैं—सयोग और अयोग। सिद्धतथ केवलज्ञानके दो भेद हैं—अनंतरसिद्ध और परंपरासिद्ध।

इन्द्रिय और मनको सहायतासे होनेवाले अस्पष्ट ज्ञानको परोक्ष कहते हैं। परोक्ष ज्ञानके पाँच भेद हैं—स्मृति प्रत्यभिज्ञान तक अनुमान और आगम'।

श्लोक २९ पृ २५९ प० ७ निगोद—

जिन जीवोंके एक ही शरीरके आश्रय अनन्तानन्त जीव रहते हैं उसे निगोद कहते हैं^२। निगोद जीवोंका आहार और श्वासोच्छ्वास एक साथ ही होता है तथा एक निगोद जीवके मरनेपर अनन्त निगोद जीवोंका मरण और एक निगोद जीवके उत्पन्न होनपर अनन्त निगोद जीवोंकी उत्पत्ति होती है। निगोद जीव एक श्वासम बठारह बार जन्म और मरण करते हैं और अति कठोर यातनाको भोगते हैं। ये निगोद जीव पृथिवी अप तेज वायु देव नारकी आहारक और केवलियोंके शरीरको छोड़कर समस्त लोकमें भरे हुए हैं। असंख्य निगोद जीवोंका एक शोलक होता है। दस प्रकारके असंख्य निगोद जीवों के असंख्य शोलकोंसे तीनो लोक व्याप्त हैं। य सूक्ष्म निगोदिया जीव व्यावहारिक और अव्यावहारिक भेदसे^३ दो प्रकारके हैं। जिन जीवोंने अनादि निगोदसे एक बार भी निकलकर उस पर्यायको प्राप्त किया है उन्हें व्यावहारिक निगोद जीव कहा गया है। तथा जो जीव कभी भी सूक्ष्म निगोदसे बाहर निकल कर नहीं आये उन्हें अव्यावहारिक निगोद कहते हैं। जितने जीव अब तक मोक्ष भये हैं अथवा अभिष्यम्में आयेगे वे सम्पूर्ण जीव निगोद जीवोंके अनन्तत्व भाग भी नहीं हैं। अतएव जितने जीव व्यवहारराशिले निकलकर

१ स्मृति आदिके लक्षणके लिये देखिये प्रस्तुत पुस्तकका पृ० २५१२।

२ किं नियुक्तं यां भूमि क्षेत्रं निवासं जनसमर्थनीयानां तद्वति इति निर्णयः । योग्यतया जीवः १५१ टीका ।

३ गोमटसार जीव० आदि विगन्धर पुस्तकेंमें इन औषधोंको इतर और विप्र मिश्रणके साथसे कहा गया है ।

श्रीमद्भारतवर्त्मनो जैनसंस्कृतभाष्यटीका
 शीघ्र जाते हैं, उससे शीघ्र अनारि निसोदके निकलकर व्यवहारयोग्य हो जाते हैं । इसलिये यह संसार
 कभी भयंकर जीवोंसे भरी नहीं होता । जिस प्रकार निषीद राशि अक्षयमय है, उसी प्रकार भयंकर
 राशि भी अक्षयमय है ।

सब जीवोंके एक एक करके मोक्ष जानेसे एक दिन ससारका उच्छेद हो जाना चाहिये —यह प्रश्न
 भाष्यकार व्यासके सामने भी था । भाष्यकार इस प्रश्नको अवचनीय कोटिमें रक्खा है^१ ।

१ विशेष ज्ञानके लिये देखिये लोकप्रकाश ४-१-१ । प्रज्ञापना १८ पर मलयागिरि वृत्ति तथा प्रस्तुत
 पुस्तकके २९ लोकका व्याख्या और भाषाथ ।

२ अथास्य ससारस्य स्थित्या गत्या च गुणेषु वर्तमानस्यास्ति क्रमसमाप्तिरिति । अवचनीयमेतत् । कथम् ।
 अस्ति प्रश्न एकान्तवचनीय सर्वो जातो मरिष्यति मृत्वा जनिष्यति इति । ओ ओ इति ।
 अथ सर्वो जातो मरिष्यतीति मृत्वा जनिष्यति इति । विभज्य वचनीयमेतत् । प्रत्युदितक्याति क्षीणतुण्य
 कुशलो न जनिष्यति इतरस्तु जनिष्यति । तथा मनुष्यजाति श्रयसी न वा श्रयसीत्यत्र परिपुष्टे विभज्य
 वचनीय प्रश्न वक्षुनचिकृत्य श्रयसी देवानृषीश्चाचिकृत्य नेति । अथ तु अवचनीय प्रश्न ससारोऽयमन्त
 वानयानन्त इति । पातजल योगसूत्र भाष्य ४-३३ ।

तुलनीय—ननु अष्टसंख्याधिकवर्गमासाभ्यन्तरे षष्ठोत्तराक्षतजीवेषु कर्मक्षयं कृत्वा सिद्धेषु सत्सु
 सिद्धराशेर्वृद्धिदर्शनात् ससारिजीवराशेरत्र हानिदर्शनात् कथं सचदा सिद्धम्योऽन्तगुणत्वं एकचरीर
 निसोदजीवानां सबजीवराश्यन्तगुणकालसमयसमहस्य तथोपमानतभावे गते सति संसारिजीवराशि-
 क्षयस्य सिद्धराशिबहुत्वस्य च सुषट्त्वान्न इति चेत् । तत्र । केवलज्ञानवृद्ध्या केवलविधि श्रुतज्ञानवृद्ध्या
 श्रुतकेवलविधेय सदा वृद्धस्य न्यूनसंसारिजीवराश्यन्तवृद्ध्यासिद्धमन्तवत्त्वार्कविषयत्वाभावात् । गीम्वटसार
 जीव० भा० १९६ कैशवर्णी टीका ।

बौद्ध परिशिष्ट (ख)

(श्लोक १६ से १९ तक)

बौद्ध दर्शन

बौद्ध दर्शनको सुगत दर्शन भी कहते हैं। बौद्ध लोगोंने विषयी शिक्षा विश्वभू क्रमुच्छन्द काश्चन काश्यप और शाक्यसिंह ये सात सुगत माने हैं।^१ सुगतको तीर्थकर बुद्ध अथवा धम्मपातु नामसे भी कहा जाता है। बुद्धोंके कण्ठ तीन रेखाओंसे चिह्नित होते हैं। अन्तिम बुद्धन भगवत् देशम कपिलवस्तु नामक ग्राममें जन्म लिया था। इनकी माताका नाम मायादेवी और पिताका नाम शुद्धोदन था। बौद्ध लोग बुद्ध भगवान्‌की सर्वज्ञ कहते हैं। बुद्धने दुःख समुदय (दुःखका कारण) मार्ग और निरोध (मोक्ष) इन चार आर्यसत्योंका उपदेश दिया है। बौद्ध मतमें पांच इन्द्रियां और शब्द रूप रस गन्ध स्पर्श ये पांच विषय मन और बर्मा यतन (शरीर) ये सब मिलाकर बारह आयतन माने गये हैं। बौद्ध प्रत्यक्ष और अनुमान दो प्रमाणोंको मानते हैं। बौद्ध लोग आत्माको न मानकर ज्ञानको ही स्वीकार करते हैं। इनके मतमें क्षण क्षणमें नाश होनवाली सत्तानको ही एक अवस्था दूसरे भवमें जानेवाली माना गया है। बौद्ध साधु खमर रखते हैं मुण्डव कराते हैं खमड़ेका आसन और कमण्डल रखते हैं तथा घुंटी तक गरुडा रगका वस्त्र पहिनते हैं। वे शैली स्नान आदि शौच क्रिया विशेष करते हैं। बौद्ध साधु भिक्षा पात्रम आये हुए मांसको भी बुद्ध समझकर भक्षण कर लेते हैं। ये लोग जीवोंकी दया पालनके लिये भूमिको ब्रुहारकर चलते हैं और ब्रह्मचर्य आदि क्रियामें खूब दृढ होते हैं। बौद्ध मतमें धम्म बद्ध और सय य तीन रत्न और सम्पूर्ण बिघ्नोंको नाश करने वाली ताराको देवी स्वीकार किया गया है। वैभाषिक सौत्रांतिक योगाचार और माध्यमिक ये बौद्धोंके चार भेद हैं।

बौद्धोंके मुख्य सम्प्रदाय

बुद्धके निर्वाण जानके बाद सधम कलहका आरम्भ हुआ और बद्ध निर्वाणके ती वष पश्चात् ईश्वरी सन् पत्र ४ म वैशालीमें एक परिषदकी आयोजना की गई। इस परिषद्में महामंचिक मूल महासंचिक एकव्यवहारिक लोकोत्तरवादी कुकुत्सिक बहुव्रतीय प्रज्ञप्तिवादी चैतिक अपरशल और उत्तरशल इन नौ शाखाओंमें विभक्त हो गये। इधर धेरवादी भी निम्न व्यापार मुख्य शाखाओंमें बट गये—हैमवत् सर्वोत्तिवाद धम्मभुत्तिक महीशासक काश्यपीय सौत्रांतिक वात्सीयुपीय बर्मात्तरीय भद्रयानीय सम्मितीय और छन्नागरिक। धेरवादियों और महासंचिकोंके उक्त सम्प्रदायोंके सिद्धांतोंके विषयमें बहुत कम मतभेद

१ पाली ग्रन्थोंमें कहीं आठ कहीं खोलह और कहीं पच्चीस बुद्धोंके नाम आते हैं। देखिये राजवाड़े—वीथनिकनय भाग २ भराठी भाषांतर पृ ४६।

२ देखिये गुणरत्नकी षडदर्शनसमुच्चय टीका और राजसेखरका षडदर्शनसमुच्चय।

३ वसुमित्रन इन तीस भेदोंको हीनयान सम्प्रदायकी शाखा कहकर उल्लेख किया है। परन्तु आगे चलकर ये महासंचिक और धेरवाक सम्प्रदाय क्रमसे हीनयान और महायान कहे जाने लगे। हीनयानी केवल अपने ही निर्वाणके लिये प्रयत्न करते हैं और वहाँ अन्य मनुष्योंको तरह बुद्धों की मनुष्य ही माना गया है। यहाँ सम्पूर्ण कर्माणि क्षणिक हैं पंच स्कंधोंका नाश हो जाना निर्वाण है इसके आगे सिद्धान्तोंका धार्मिक विकास दुष्टिगोचर नहीं होता। महायान सम्प्रदायके अनुयायी अनन्त काल तक प्रसिद्धोंके बोधके लिये प्रयत्नशील रहते हैं। निर्वाणके बाद भी बुद्धकी प्रवृत्ति संसारके निर्वाणके लिये बराबर जारी रहती है। यहाँ गृहस्थमें रहकर भी बिना किसी कर्मभेदके शारीरिकान्ते लिये निर्वाणका द्वार खोला

वातें मिलती हैं। वैदिक और जैन सास्त्रोंमें भी उक्त सम्प्रदायोंमें सर्वास्तिवादी सौत्रांतिक और आर्यसमिक्षीय (वैभाषिक) नामके बौद्ध सम्प्रदायोंको छोड़कर अन्य सम्प्रदायोंका उल्लेख नहीं मिलता।

सौत्रान्तिक

ये लोग टीकाआकी अपेक्षा बुद्धके सूत्रोंको अधिक महत्त्व देनेके कारण सौत्रांतिक कहे जाते हैं। सौत्रांतिक लोग सर्वास्तिवादियों (वैभाषिकों) की तरह बाह्य जगतके अस्तित्वको मानते हैं और समस्त पदार्थोंको बाह्य और अन्तरके भेदसे दो विभागोंमें विभक्त करते हैं। बाह्य पदार्थ भौतिक रूप और अन्तर पदार्थ चित्त-वैत रूप होते हैं। सौत्रांतिकोंके मतमें पांच स्कन्धोंको छोड़कर आत्मा कोई स्वतन्त्र पदार्थ नहीं है। पाँच स्कन्ध ही परलोक जात हैं। अतीत अनागत सहेतुक विनाश आकाश और पुद्गल (नित्य और व्यापक आत्मा) ये पाँच सत्तामान प्रतिज्ञामात्र समुत्तिमान और व्यवहारमान हैं। सौत्रान्तिकोंके मतमें पदार्थोंका ज्ञान प्रत्यक्षसे न होकर ज्ञानके आकारकी अन्यधानुपत्ति रूप अनुमानसे होता है। साकार ज्ञान प्रमाण होता है। सम्पूर्ण सत्का क्षणिक होता है। रूप रस गंध और स्पर्शके परमाण तथा ज्ञान प्रत्यक्ष क्षण नष्ट होता है। अन्यापोह (अ य व्यावृत्ति) ही शब्दका अर्थ है। तदुत्पत्ति और तदाकारतासे पदार्थोंका ज्ञान होता है। निरात्म्य भावनासे जिस समय ज्ञान-सन्तानका उच्छेद हो जाता है उस समय निर्वाण होता है। वसुवधुके अमिषमकोशके अनुसार सौत्रांतिक लोग वर्तमान और जिनसे अभी फल उत्पन्न नहीं हुआ ऐसी भूत वस्तुको अस्ति रूप तथा भविष्य और जिनसे फल उत्पन्न हो चुका है ऐसी भूत वस्तुको नास्ति रूप मानते हैं। सौत्रांतिक लोगोंके इस सिद्धांतको माननवाले धमत्राता चोष वसुमित्र और बुद्धदेव य चार विद्वान् मुख्य समझे जाते हैं। ये लोग क्रमसे भावपरिणाम लक्षणपरिणाम अवस्थापरिणाम और अपेक्षापरिणामको मानते हैं।

धमत्राता (१ ई)—भाव परिणामवादी धमत्राताका मत है कि जिस प्रकार सुवर्णके कटक कुण्डल आदि गुणों ही परिवर्तन होता है स्वयं सुवर्ण द्रव्यमें कोई परिवर्तन नहीं होता इसी तरह वस्तुका धम भविष्य पर्यायको छोड़कर वर्तमान रूप होता है और वर्तमान भावको छोड़कर अतीत रूप होता है परन्तु वास्तवमें स्वयं द्रव्यमें कोई परिवर्तन नहीं होता। धमत्राताको कनिष्ककी परिषद्क मध्य सदस्य वसुमित्रका मामा कहा जाता है। धमत्राताने बुद्ध भगवान्‌के मुखसे कहे हुए एक हजार श्लोकोंका

बुका रहता है। इस सम्प्रदायके अनुयायी बुद्धको देवाधिदेव मानकर बुद्धकी भक्ति करते हैं। महायान सम्प्रदायमें प्रत्येक पन्थाको नि स्वभाव और अनिर्वाण्य कहकर तत्त्वोंका दार्शनिक रीतिसे तलस्पर्शी विचार किया गया है। सौत्रांतिक और वैभाषिक हीचयान और विज्ञानवाद और शून्यवाद महायान सम्प्रदायकी शाखाएँ हैं।

जापानी विद्वान् यामाकामी सोगेन (Yamakami Sogen) के मतानुसार बुद्धके निर्वाणके तीन सौ बरस बाद वैभाषिक चार सौ बरस बाद सौत्रान्तिक तथा पाँच सौ बरस बाद माध्यमिक और ईसाकी तीसरी शताब्दिमें विज्ञानवाद सिद्धान्तोंकी स्थापना हुई। प्रो ध्रुवका मत है कि असग और वसुवधुके पूर्व भी विज्ञानवादका सिद्धान्त मौजूद था इसलिये मध्यमवादके पहले विज्ञानवादकी मानकर बादमें माध्यमिकवादकी उत्पत्ति मानना चाहिये। देखिये प्रोफेसर ध्रुव—स्थाव्वादमञ्जरी पृ. ७० २५।

१. गुणरत्नकी षडदशानसमुच्चय-टीका।

२. इसका रशियन विद्वान् प्रो शर्चटस्की (Stcherbatsky) ने फ्रेंचजीमें अनुवाद किया है।

३. धर्मस्याम्बसु वर्तमानस्य भावान्यथात्वमेव केवलं न तु द्रव्यस्येति। यथा सुवर्णद्रव्यस्य कटककेयूर कुण्डलआभिरागनिमित्तस्य गुणस्यान्यथात्वं न सुवर्णस्य तथा धमस्यानागतादिभावावस्थान्तरम्। सत्त्वसंग्रहपत्रिका पृ० ५०४।

अन्तर्गतमें तैत्तिरीय अथर्ववेदोंमें संग्रह किया था। धम्मपदका चीनी अनुवाद मिलता है। धम्मत्राताको पद्म वस्तुविद्याशास्त्र संयुक्ताभिधममहदयशास्त्र अवदानसूत्र और धम्मत्राताध्यायसूत्र इन ग्रंथोंका प्रणेता कहा जाता है^१।

घोष (१५ ई)—लक्षण-परिणामवादी घोषका सिद्धांत है कि जिस प्रकार किसी एक स्त्रीमें आसक्ति करनेवाला पुरुष दूसरी स्त्रियोंमें आसक्तिको नहीं छोड़ देता उसी तरह भूत धर्म भूत धर्मसे संबद्ध होता हुआ वर्तमान और भविष्य धर्मोंसे संबद्ध नहीं छोड़ता तथा वर्तमान धर्म वर्तमान धर्मसे संबद्ध होता हुआ भूत और भविष्य धर्मसे संबद्ध नहीं छोड़ता। घोषने अभिधर्ममृतशास्त्रकी रचना की है। इस ग्रंथका चीनी अनुवाद उपलब्ध है।

बुद्धदेव (२ ई)—अपेक्षा परिणामवादी बुद्धदेवका कहना है कि जैसे एक ही स्त्री पुत्री माता आदि कहली जाती है उसी तरह एक ही धम्म नाना अपेक्षाओंसे भूत भविष्य और वर्तमानका व्यवहार होता है। जिसके केवल पूव पर्याय है उसे भविष्य जिसके केवल उत्तर पर्याय है उसे भूत और जिसने पद पर्यायको प्राप्त कर लिया है और जो उत्तर पर्यायको धारण करनेवाला है उसे वर्तमान कहते हैं।

वसुमित्र (१ ई)—अवस्था परिणामवादी वसुमित्रका कहना है कि धम्म भिन्न भिन्न अवस्थाओंकी अपेक्षा ही भूत भविष्य और वर्तमान कहा जाता है। वास्तवमें द्रव्यम परिवर्तन नहीं होता। इसलिये जिस समय किसी धम्म कार्य करनेकी शक्ति बंद हो जाती है उस समय उसे भूत जिस समय धम्म क्रिया होती रहती है उस समय वर्तमान और जिस समय धम्म क्रिया होनवाली हो उस समय उसे भविष्य कहते हैं^२। वसुमित्र कमिष्ककी परिषद्म उपस्थित होनेवाले पाँचसौ अर्हत्तोंमें थे। वसुमित्रने अभिधर्मप्रकरणपाद अभिधर्मधातुकायपाद अष्टादशानिकायशास्त्र तथा आयवसुमित्रबोधिसत्त्वसंगीतशास्त्र ग्रंथोंकी रचना की है।

धम्मत्राता घोष बुद्धदेव और वसुमित्रके सिद्धांतोंका प्रतिपादन और खण्डन तत्त्वसंग्रहम त्रकात्य परीक्षा नामक प्रकरणम किया गया है। वसुबधुन अभिधमकोष (५ २४ ६)^३ में आधिके तीन विद्वानोंके मतोंका खण्डन करके वसुमित्रके अवस्था-परिणामको स्वीकार किया है।

वैभाषिक

वैभाषिक लोग अभिधमकी टीका विभाषाको सबसे अधिक महत्त्व देनेके कारण वैभाषिक कहे जाते हैं। ये लोग भूत भविष्य और वर्तमानको अस्तिरूपसे मानते हैं। इनके मतम ज्ञान और ज्ञय दोनों वास्तविक हैं। वैभाषिक लोग प्रत्यक्ष प्रमाणसे बाह्य पदार्थोंका अस्तित्व मानते हैं। इनके मतम प्रत्येक

१ तत्त्वसंग्रह अंग्रजी भूमिका पृ ५६।

२ धर्मोऽवसु वर्तमानोऽतीतोऽतीतलक्षणयुक्तोऽनागतप्रत्युत्पन्नाभ्या लक्षणाभ्या अवियुक्तः। यथा पुरुष एकास्यां स्त्रियां रक्तं शपास्वविरक्तं एवमनागतप्रत्युत्पन्नावपि बाध्यते। तत्त्वसंग्रहपञ्जिका।

३ धर्मोऽवसु वर्तमानः पूर्वापरमपेक्षान्योन्यं लब्धयते इति। यथैका स्त्री माता बोध्यते दुहिता चेति। त संग्रहपञ्जिका।

४ धर्मोऽवसु वर्तमानोऽवस्थामवस्थां प्राप्यान्योऽवसु निर्दिश्यतेऽवस्थान्तरतो न द्रव्यत द्रव्यस्य त्रिष्वपि कालेष्वभिन्नत्वात्। तत्त्वसंग्रहपञ्जिका।

५ देखिये प्रोफेसर लेबर्ट्सकोका The Central Conception of Buddhism परिशिष्ट १ पृ ७६-९१।

पदार्थ उत्पत्ति स्थिति जरा और मरण इन चार कर्णों तक अवस्थित रहता है। पुद्गल (आत्मा) में जो वे गुण रहते हैं। ज्ञान निराकार होता है और यह पदार्थके साथ एक ही सामग्रीसे उत्पन्न होता है। वैभाषिक आर्यसमितीय नामसे भी कहे जाते हैं।^१

वैभाषिक (सर्वास्तिवादी) लोगोंका साहित्य आजकल चीनी भाषामें उपलब्ध है। मुख्य साहित्य निम्न प्रकारसे है—१. कात्यायनोपुत्रका ज्ञानप्रस्थानशास्त्र। इसे महाविभाषा भी कहते हैं। २. सारीपुत्रका धम्मस्कंध। ३. पूणका धातुकाय। ४. मोद्गल्यायनका प्रज्ञप्तिशास्त्र। ५. देवक्षमका विज्ञानकाय। ६. सारीपुत्रका संगीतिपर्याय और वसुमित्रका प्रकरणपाद। इसके अतिरिक्त ईसवी सन् ४२-५५ म. वसुबधुने अभिषर्गकोश (वैभाषिककारिका) ग्रंथ लिखा और इस ग्रंथपर स्वयं ही अभिषमकोशभाष्य रचा। इसमें सौत्रांतिकोंके सिद्धांतोंका खण्डन किया गया है। आग चलकर सौत्रांतिक विद्वान यशोमित्रन इस ग्रंथपर अभिषमकोशव्याख्या नामकी टीका लिखी। इसके अलावा वैभाषिक विद्वान सधमन्न समयप्रदीप और म्यायानुसार (इनका चीनीमें भाषांतर है) नामक ग्रंथ लिखे। धम्मत्राता घोष वसुमित्र आदिन भी वैभाषिक सम्प्रदायके अनेक ग्रंथ लिखे हैं। प्रसिद्ध तार्किक दिग्नाग न भी प्रमाणसमुच्चय ग्रंथप्रवेश हेतु चक्रवर्त प्रमाणसमुच्चयवृत्ति आलम्बनपरीक्षा त्रिकाम्पनीक्षा आदि ग्रंथोंकी रचना की है।

सौत्रांतिक और वैभाषिक दोनों सम्प्रदायोंका परस्पर घनिष्ठ सम्बन्ध रहा है। इसीलिये बौद्धिक ग्रंथकार इन दोनों स. प्रदायोंके भिन्न भिन्न सिद्धान्तोंमें से कोई भेद न समझकर सौत्रांतिक और वैभाषिकोंका सर्वास्तिवादीके नामसे उल्लेख करते हैं। परन्तु सौत्रांतिकोंन कभी अपने आपको सर्वास्तिवादी नहीं कहा कारण कि सर्वास्तिवादी और सौत्रांतिक दोनोंके ग्रंथ अलग अलग थे। सौत्रांतिक और वैभाषिक (सर्वास्तिवादी) दोनों बाह्य पदार्थोंके अस्तित्वको मानते हैं। ये लोग अठारह धातुओंको स्वीकार करते हैं। इन सम्प्रदायोंकी रचि विशेष रूपसे क्षणिकवाद प्रत्यक्ष और अनुमानकी परिभाषा पदार्थोंका अथकियाकारित्व अपोहवाद अवयववाद विशेषवाद आदि विषयोंको प्रतिपादन करनेकी ओर अधिक रही है। ये ग्राम वैशेषिक सांख्य आदि बौद्धिक दशनकारोंके सिद्धांतोंका खण्डन करते थे। वसुबधु यशोमित्र धम्मकीर्ति (लगभग ६३५ ई.) विनीतदेव शांतभ धर्मोत्तर (८४१ ई.) रत्नकीर्ति पण्डित अशोक रत्नाकर क्षान्ति आदि विद्वान इन सम्प्रदायोंके उल्लेखनीय विद्वान हैं।

सौत्रान्तिक-वैभाषिकोंके सिद्धांत

१. प्रमाण और प्रमाणका फल भिन्न नहीं है—जिस समय किसी प्रमाणके द्वारा पदार्थका ज्ञान होनेपर उस पदार्थ सम्बन्धी अज्ञानकी निवृत्ति होती है उस समय उस पदार्थक प्रति ह्य अथवा उपादेयकी बुद्धि होती है। इसी बुद्धिका होना प्रमाणका फल (प्रमिति) कहा जाता है। न्यायिक सोमासक और सांख्य लोगोंकी मान्यता है कि जिस प्रकार काटनकी क्रियाके बिना कुठारको करण नहीं कहा जा सकता उसी तरह प्रमिति क्रियाके बिना प्रमाणको करण नहीं कह सकत। अतएव जिस प्रकार कुठारसे वृक्षको काटनपर वृक्षके दो टुकड़े हो जाना रूप फल कुठारसे भिन्न है उसी तरह इन्द्रिय और पदार्थोंका ज्ञान होनेसे जो पदार्थोंका ज्ञान होना रूप फल होता है उसे भी प्रमाणसे सबधा भिन्न मानना चाहिये। प्रत्यक्ष

१. देखिये गुणरत्नकी षडदशनसमवचय टीका पृ. ४६ ४७। सर्वास्तिवादके सिद्धांतोंके विशेष जाननेके लिये यामाकामी सोगेनका Systems of Buddhist Thought देखना चाहिये।

२. सबदर्शनसंग्रहकार आदि विद्वानोंके अनुसार वैभाषिक पदार्थोंका ज्ञान प्रत्यक्षसे और सौत्रांतिक पदार्थोंका ज्ञान अनुमानसे मानते हैं।

३. देखिये यामाकामी सोगेन का Systems of Buddhist Thought अध्याय ३।

अनुमान आदि प्रमाण साधकताम होनेसे करण है और पदार्थोंका हेतु-उपादेय रूप ज्ञान होना साध्य होनेसे क्रियारूप है अतएव प्रमाणका फल प्रमाणसे सवधा भिन्न है। बौद्ध इस सिद्धान्तका खण्डन करते हैं। उनका कथन है कि प्रत्यक्ष और अनुमान प्रमाणका स्वरूप पदार्थोंका जानना है अतएव पदार्थोंको जाननेके सिवाय प्रमाणका कोई दूसरा फल नहीं कहा जा सकता इसलिये प्रमाण और प्रमाणके फलको सर्वथा अभिन्न मानना चाहिये। जिस समय ज्ञान पदार्थोंको जानता है उस समय ज्ञान पदार्थोंके आकारका होता है यही ज्ञानको प्रमाणता है। तथा ज्ञान पदार्थोंके आकारका होकर पदार्थोंको जानता है यह ज्ञानका फल है। अतएव एक ही ज्ञानको प्रमाण और प्रमाणका फल स्वीकार करना चाहिये। व्यवहारम भी देखा जाता है कि जो ज्ञान प्रमाणसे पदार्थोंका ज्ञान करती है उसे ही फल मिलता है। इसलिये प्रमाण और प्रमाणका फल सवधा अभिन्न है।

२ क्षणिकवाद—बौद्ध लोग प्रत्येक पदार्थको क्षणिक स्वीकार करते हैं। उनका मत है कि ससार में कोई भी वस्तु निरन्तर नहीं है। प्रत्येक वस्तु अपन उत्पन्न होनेके दूसरे क्षणमें ही नष्ट हो जाती है क्योंकि नष्ट होना पदार्थोंका स्वभाव है। यदि पदार्थोंका स्वभाव नष्ट होना न माना जाय तो घड़े और लाठीका सघष होनेपर भी घड़का नाश नहीं होना चाहिये। हमें पदार्थ नियम दिखाई पड़ते हैं परन्तु यह हमारा भ्रम मात्र है। वास्तवम प्रत्येक वस्तु प्रत्येक क्षणम नाश हो रही है। जिस प्रकार दीपककी ज्योतिके प्रतिक्षण बदलते रहनपर भी समान आकारको ज्ञान परम्परासे यह वही दीपक है इस प्रकारका ज्ञान होता है उसी प्रकार प्रत्येक वस्तुके क्षण क्षणम नष्ट होनपर भी पूर्व और उत्तर क्षणोम सदृशता होनेके कारण वस्तुका प्रत्यभिज्ञान होता है। यदि वस्तुको नियम माना जाय तो कूटस्थ नित्य वस्तुमें अथक्रिया नहीं हो सकती और वस्तुम अथक्रिया न होनेसे उस सत भी नहीं कहा जा सकता। दसवीं शताब्दिके बौद्ध विद्वान रत्न कीर्तिन क्षणिकवादकी सिद्धिके लिये क्षणभगसिद्धि नामक स्वतन्त्र ग्रन्थ लिखा है।^१ इस ग्रन्थम रत्नकीर्तिने शंकर त्रिलोचन न्यायभूषण वाचस्पति आदि विद्वानोंके मतका खण्डन करते हुए अवयवव्याप्ति और व्यतिरेकव्याप्तिसे क्षणभगवादकी सिद्धि की है। शान्तरसित आचार्यन तत्त्वसंग्रहम स्थिरभावपरोक्षा नामक प्रकरणम भी नित्यवादकी भीमासा करते हुए क्षणिकवादको सिद्ध किया है। इसके अतिरिक्त जैन और बौद्ध ग्रन्थोम भी क्षणिकवादका प्रतिपादन मिलता है^२।

३ अवयववाद—न्यायिक लोग अवयवोंको अवयवोंसे भिन्न मानकर उन दोनोंका सम्बन्ध सम वायसे स्वीकार करते हैं। परन्तु बौद्धोंका कहना है कि अवयवोंको छोड़कर अवयवों कोई भिन्न वस्तु नहीं है। भ्रमके कारण अवयव ही अवयवों रूप प्रतीत होते हैं। अवयव रूप परमाणु उत्पन्न होते हैं और उत्पन्न होते ही नष्ट हो जाते हैं इसलिये अवयवोंको छोड़कर अवयवों पथक वस्तु नहीं है। जिस समय परस्पर मिश्रित परमाणु ज्ञानसे जान जाते हैं उस समय य परमाणु विस्तृत प्रदेशम रहनेके कारण स्थूल कहे जाते हैं।^३

१ जन लोग भी पर्यायाधिक नयको अपेक्षा क्षणिकवाद स्वीकार करते हैं—स्याद्वैतनामपि हि प्रतिक्षणं नवनवपर्यायपरपरोत्पत्तिरभिमतैव। तथा च क्षणिकत्वम। देखिये पीछे पृ १८८

२ देखिये पीछे पृ २३४

३ पंडित हरप्रसाद शास्त्री द्वारा विजिलोचिका इडिका कलकत्ताम सम्पादित।

४ देखिये षडदशनसमुच्चय गुणरत्नकी टीका पृ २९३ ४ चंद्रप्रभसूरि प्रमेयरत्नकोष पृ ३।

५ न्यायमञ्जरी न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका आदि।

६ बौद्धोंके क्षणिकवादकी तुलना फ्रांसके दार्शनिक बर्गसों (Bergson) के क्षणिकवादके साथ की जा सकती है।

७ परमाणव एव पररूपदेशपरिहारेणोत्पन्ना परस्परसहिता अवभासमाना देशवितानवन्तो भासन्ते वितस्त देशत्वञ्च स्थूलत्वम्। पंडित अशोक अबयविविराकरण पृ ७९।

इसलिये परमाणुको छोड़कर अवयवीको भिन्न नहीं मानना चाहिये। पंडित अशोकन अवयववादकी पृष्टिके लिये अवयविनिराकरण नामक ग्रंथ लिखा है।

४ विशेषवाद—नैयायिक सामान्यको एक नित्य और व्यापी मानते हैं। बौद्धोका मत है कि विशेषको छोड़कर सामान्य कोई भिन्न वस्तु नहीं है। सम्पूर्ण क्षणिक पदार्थोंका ज्ञान उनके असाधारण रूपसे ही होता है इसलिये सम्पूर्ण पदार्थ स्वलक्षण है अर्थात् पदार्थोंका सामान्य रूपसे ज्ञान नहीं होता। जिस समय हम पांच उगलियोंका ज्ञान करते हैं उस समय पांच उगलियोरूप विशेषको छोड़कर अंगुलित्व कोई भिन्न जाति नहीं मालूम होती।^१ इसी प्रकार गौको जानते समय गौके वण आकार आदि विशेष ज्ञानको छोड़कर गौत्व सामान्यका भिन्न ज्ञान नहीं होता अतएव विशेषको छोड़कर सामान्यको भिन्न वस्तु नहीं मानना चाहिये। क्योंकि विशेष ही वस्तुका अयक्रियाकारित्व लक्षण ठीक-ठीक पटता है।^२ वेदान्तियोंके मतम भी जातिका प्रत्यक्ष अथवा अनुमानसे ज्ञान नहीं माना गया अतएव सामान्य भिन्न पदार्थ नहीं है।

५ अपोहवाद—जिससे दूसरेकी व्यावृत्ति की जाय उसे अपोह कहते हैं (अयोज्योह्यते व्यावृत्यते अनेन)। बौद्ध लोग अत्यन्त व्यावृत्त परस्पर विलक्षण स्वलक्षणोमें अनुवृत्ति प्रत्यय करनेवाले सामान्यको नहीं मानते यह कहा जा चुका है। बौद्धोंकी मायता है कि जिस समय हम किसी शब्दका ज्ञान होता है उस समय उस शब्दसे पदार्थोंका अस्ति और नास्त दोनो रूपसे ज्ञान होता है। उदाहरणके लिये जिस समय हमें गौ शब्दका ज्ञान होता है उस समय एक साथ ही गौके अस्तित्व और गौके अतिरिक्त अन्य पदार्थोंके नास्तित्व रूपका ज्ञान होता है। इसलिये बौद्धोंके मतम अतद्व्यावृत्ति (अपोह) ही शब्दाय माना जाता है। पंडित अशोकने अपोहवादपर अपोहसिद्धि नामक स्वतंत्र ग्रंथ लिखा है। मीमांसाश्लोकात्तिकम भी अपोहवादपर एक अध्याय है।

शून्यवाद

शून्यवादको माध्यमिकवाद अथवा नैरात्म्यवाद भी कहते हैं। माध्यमिक लोगोंका कथन है कि पदार्थोंका न निरोध होता है न उत्पाद होता है न पदार्थोंका उच्छेद हाता है न पदार्थ निय है न पदार्थोंमें अनेकता है न एकता है और न पदार्थोंमें गमन होता है और न आगमन हाता है। अतएव सम्पूर्ण जगत् सायाके समान होनसे निस्स्वभाव है। जो जिसका स्वभाव होता है वह उससे कभी पृथक् नहीं होता और वह किसी दूसरेकी अपेक्षा नहीं रखता। परन्तु हम जितन पदार्थ देखते हैं वे सब अपनी-अपनी हेतुप्रत्यय सामग्रीसे उत्पन्न होते हैं और अपनी योग्य सामग्रीके अभावम नहीं होते। इसलिये जो लोग स्वभावसे पदार्थोंको भावरूप मानते हैं वे लोग अहेतु प्रत्ययसे पदार्थोंकी उत्पत्ति स्वीकार करना चाहते हैं। अतएव सम्पूर्ण पदार्थ परस्पर सापेक्ष हैं कोई भी पदार्थ सर्वथा निरपेक्ष दृष्टिगोचर नहीं होता। अतएव हम

- १ प्र यजभासि धम्मसु न पचस्वगुलीष स्थित
सामान्य प्रतिभासते न च विकल्पाकारबुद्धी तथा ।
ता एव स्फुटमृतयोऽत्र हि विभास ते न जातिस्तत
सादृश्यभ्रमकारणो पुनरिमावेकोपलब्धश्चनी ॥

पंडित अशोक सामान्यदूषणदिकप्रसारिता प १ २ ।

- २ देखिये पीछे पृ १२ १२४ ।
३ अनिरुद्धमनुत्पादमनुच्छेदमशाश्वत् ।
अनकाथममानाथमनागममनिर्गमम ॥ माध्यमिकवृत्ति प्रत्ययपरीक्षा ।
४ हेतुप्रत्यय अपेक्ष वस्तुन स्वभावता न इतरथा ।

पदार्थोंका स्वभावकी अपेक्षा उत्पन्न होना नहीं मान सकते^१। पदार्थ स्वभावसे भाव रूप नहीं है इसलिये वे परभावकी अपेक्षा भी उत्पन्न नहीं होते बन्धन सूरसे भी बन्धनकारकी उत्पत्ति माननी चाहिये। पदार्थ स्वभाव और परभावकी अपेक्षा उत्पन्न नहीं होते इसलिये स्वभाव और परभाव दोनों (उभय रूप) से भी उभयकी उत्पत्ति नही हो सकती। तथा भाव अभाव और भावाभावसे पदार्थोंकी उत्पत्ति न होनेसे अनुभय रूपसे भी पदार्थ उत्पन्न नहीं हो सकते।^२ अतएव जिस प्रकार अस्त मायामय सत् रूपसे प्रतीत होता है जिस प्रकार अपारमार्थिक माया परमाय रूपसे ज्ञात होती है उसी तरह सम्पूर्ण अतात्त्विक धर्म अविद्याके कारण तत्त्व रूपसे दृष्टिगोचर होते हैं। वास्तवमें न पदार्थ उत्पन्न होते हैं न नष्ट होते हैं न कहीं लाम है न हानि है न सत्कार है न परामय है न सुख है न दुःख है न प्रिय है न अप्रिय है न कहीं तृष्णा है न कोई जीवलोक है न कोई मरनेवाला है न कोई उत्पन्न होगा न हुआ है न कोई किसीका बन्धु है और न कोई मित्र है।^३ जो पदार्थ हम भाव अथवा अभाव रूप प्रतीत होते हैं वे केवल सवृत्ति अथवा लोकसत्यकी दृष्टिसे ही प्रतीत होते हैं। परमार्थ सत्यकी अपेक्षासे एक निर्वाण ही सत्य है और बाकी सम्पूर्ण सत्कार असत्य है। यह परमाय सत्य बुद्धिके अगोचर है पूण विकल्पोसे रहित है अनभिलाष्य है अनन्तर है और अभिधेय-अभिधानसे रहित है। यद्यपि इस परमार्थ धर्मका उपदेश नहीं हो सकता परन्तु जिस प्रकार किसी म्लेच्छको कोई बात समझानेके लिए म्लेच्छकी ही भाषाका उपयोग करना पड़ता है उसी प्रकार ससारके प्राणिमोको निर्वाणका माग प्रदर्शन करनेके लिये सवृत्ति सत्यका उपयोग करना पड़ता है क्योंकि

१ य प्रत्ययर्जायति स ह्यजातो

न तस्य उत्पादु सभावतोऽस्ति ।

य प्रययाधीनु स शन्य उक्तो ।

य शन्यता जानति सोऽप्रमत्त ॥ बोधिवर्णवितार पत्रिका पृ ३५५ ।

जैन दशनम वस्तुको स्वभावसे अशन्य और परभावसे शन्य माना गया है—सवस्य वस्तुन स्वरूपादिना अशू य वात्पररूपादिना शून्यत्वात् । अमृतचन्द्र-पञ्चास्तिकाय ४ टीका । परन्तु पञ्चाध्यायीकारने वस्तुको सवविकल्पातीत कहकर द्रव्याधिक नयकी अपेक्षासे स्वभावसे भी अस्तिरूप और परभावसे भी नास्तिरूप नहीं माना है—

द्रव्यार्थिकनयपक्षादस्ति न तत्त्व स्वरूपतोऽपि तत्त ।

न च नास्ति परस्वरूपात् सर्वविकल्पातिग यतो वस्तु ॥ पञ्चाध्यायी १-७५८ ।

सिद्धसेन दिवाकर भगवानको शन्यवादी कहकर स्तुति करते हैं—

त्वमेव परमास्तिक परमशून्यवादी भवान् ।

त्वमुज्ज्वलविनिर्णयोऽप्यवचनीयवाद पुन ॥

परस्परविरुद्धतत्त्वसमयश्च सुखिल्लवाक ।

त्वमेव भगवन्नकल्पसु (नु) नयो यथा कस्तथा ॥ द्वा दानिधिका ३-२१ ।

२ न सन्नासन्न सदसन्न चाप्यनुभयात्मक । बोधिवर्णवितार पत्रिका पृ २५९ ।

३ एव शून्येषु धर्मेषु कि लब्धं कि हृत भवेत् ।

सत्कृत परिभूतो वा केन क संनिधियति ।

कृत सुख वा दुःख वा कि प्रियम् वा किमप्रियम् ।

का तृष्णा कुत्र सा तृष्णा भूयमाणा स्वभावात् ॥

विचारे जीवलोक क को नामान मरिष्यति ।

को मरिष्यति को भूत को बन्धुः कस्य क सुहृद् ॥ बोधिवर्णवितार ९-१५२ ३४ ।

संवृति सत्यका बिना अवलम्बन लिये परमार्थका उपदेश नहीं किया जा सकता । इसलिए सम्पूर्ण धर्मोंको निस्स्वभाव—शून्य—ही मानना चाहिये । क्योंकि शयतासे ही पदार्थोंका होना संभव है ।^२

अका—यदि सम्पन्न पदार्थ शून्य हैं और न किसी पदार्थका उत्पाद होता है और न निराश होता है तो फिर चार आर्यसत्योंको अच्छे और बुरे कर्मोंके फलको बोधिसत्त्वकी प्रवृत्तिको और स्वयं बुद्धकी भी शून्य और मायाके समान मिथ्या मानना चाहिये । समाधान—बुद्धका उपदेश परमार्थ और सवृत्ति इन दो सत्त्वोंके आधारसे ही होता है । जो इन दोनों सत्त्वोंके भेदको नहीं समझता वह बुद्धके उपदेशोंके ग्रहण करनेका अधिकारी नहीं है । बौद्ध दर्शनमें बाह्य और आध्यात्मिक भावोंका प्रतिपादन इन्हीं दो सत्त्वोंके आधारसे किया गया है । साधारण लोग विपर्यायके कारण सवृत्ति सत्यसे स्कन्ध धातु आयतन आदिको तत्त्व रूपसे देखते हैं । परन्तु सम्यग्दर्शनके हीनपरतन्त्र आय लोगोको स्कन्ध आदि निस्स्वभाव प्रतीत होन लगते हैं । इसलिये क्या अनन्त है क्या अतः अनन्त (उभय) है क्या अनुभय (न अन्त और न अनन्त) है क्या अभिन्न है क्या भिन्न है क्या शाश्वत है क्या अनित्य है क्या नित्य-अनित्य है और क्या अनुभय (न नित्य और न अनित्य) है ये प्रश्न बुद्धिमानोंके मनमें नहीं उठते । स्वयं निर्वाण भी भाव रूप है या अभाव रूप यह हम नहीं जान सकते । क्योंकि निर्वाण न उत्पन्न होता है न निरुद्ध होता है न वह नित्य है और न अनित्य है । निर्वाणमें न कुछ नष्ट होता है और न कुछ उत्पन्न होता है^३ । जो निर्वाण है वही ससार है और जो समार है वही निर्वाण है ।^४ इसलिये भाव अभाव उभय अनुभय इन चार काटि जैसे रहित प्रपञ्चोत्थमरूप निर्वाणको ही माध्यमिको न परमाथ तन्त्र माना । है यद्यपि सब धर्मोंके निस्स्वभाव होनेसे परमार्थ सत्य अनन्तर है इसलिये तूष्णीभावको ही आर्यो न परमाथ सत्य कहा है परन्तु फिर भी व्यवहार सत्य परमाथ सत्यका उपायभूत है । जिस तरह संस्कृत धर्मोंसे असंस्कृत निर्वाणकी प्राप्ति होती है उसी तरह सवृत्ति सत्यसे परमाथ सत्यकी उपलब्धि होती है । वास्तवमें न प्रत्यक्ष आदि प्रमाणोंका प्रमाण कहा जा सकता है और न वास्तवमें पदार्थोंको क्षणिक ही कह सकते हैं । किन्तु जिस तरह कोई पुरुष अपवित्र स्त्रियोंके शरीरमें पवित्र भावना रखता है उसी तरह मूल पुरुष मायारूप भावोंमें क्षणिक अक्षणिक

१ तस्मात् सकलविकल्पाभिलाषविकल्पादनारोपितमसावृतमनभिलाष्य परमार्थतत्त्व कथमिव प्रतिपादयितुं शक्यते । तथापि भाजनश्रोतजनानुग्रहाय (परिक्रमपादाय) सवृत्त्या निदर्शनोपदेशनं किंचिदभिधीयते । बोधिसत्त्वोक्तार पत्रिका पृ ३६३ ।

२ सब च युज्यते तस्य शून्यता यस्य युज्यते ।
सब न युज्यते तस्य शून्यता यस्य न युज्यते ॥ मायमिककारिका २४-१४ ।

३ द्व सत्य समुपाश्रित्य बुद्धानां धर्मदेशना ।
लोकसवृत्तिसत्यं च सत्यं च परमार्थतः ॥ माध्यमिककारिका २४-८ ।

४ मायमिककारिका निर्वाणपरीक्षा ।

५ अप्रहीणामसाप्राप्तमनुच्छिन्नमशाश्वत ।
अनिरुद्धमनुपन्नमतन्निर्वाणमिष्यते ॥ माध्यमिककारिका निर्वाणपरीक्षा ।

६ निर्वाणस्य च या कोटि कोटि ससरणस्य च
न तयोरन्तरं किञ्चित् सुसूक्ष्ममपि विद्यते ॥ माध्यमिककारिका निर्वाणपरीक्षा ।

७ परमार्थो हि आर्याणां तूष्णीभावः । चद्रकोटि माध्यमिकवृत्तिः ।

८ उपायभूत व्यवहारसत्य उपेयभूत परमाथसत्य ।
तयोर्विभागोऽवगतो न येन मिथ्याविकल्पः स कुमागजातः ॥

चद्रकोटि माध्यमिकवृत्तिर ७-८ ।

आदि धर्मोंका प्रतिपादन करते हैं^१ । और तो क्या परमार्थ सत्यसे बुद्ध और उसकी देशता भी मृगतुल्याके समान है । इसलिये धर्मोंके निस्त्वभाव होनेपर भी प्राणियोंकी प्रज्ञासिद्धि के लिये ही बुद्धने इनका उपदेश किया है ।^२

अंका—शून्यवादियोंके मतमें सम्पूर्ण भाव शून्य है इसलिये शून्यताको भी शून्य मानना चाहिये । समाधान—वास्तवमें सम्पूर्ण पदार्थोंके निस्त्वभावत्वके साक्षात्कार करनेके लिये ही बुद्धने शून्यताका उपदेश किया है । शून्यता भाव अभाव आदि चार कोटियोंसे रहित है इसलिये शून्यताको अभाव (शून्य) रूप^३ नहीं कह सकते । हमारे मतमें भववासनाका नाश करनेके लिये ही शून्यताका उपदेश है इसलिये शून्यतामें भी शून्यता बुद्धि रखनसे नैराभ्यवादका साक्षात् अनुभव नहीं हो सकता । अतएव हम भाव अभिनिवेशकी तरह शून्यतामें भी अभिनिवेश नहीं रखना चाहिये अथवा भाव अभिनिवेश और शून्यता-अभिनिवेश दोनोंमें कोई अन्तर न रहेगा । जिस समय भाव अभाव बुद्धि अशुद्धि रूप प्रपञ्चवृत्ति नहीं रहती उस समय इधन रहित अग्नि की तरह सत और असतके आलम्बनसे रहित बुद्धि सम्पूर्ण विकल्पोंके उपशम होनेसे शांत हो जाती है ।

माध्यमिकवादके प्रधान आचार्य नागाजुन (१ ई) मान जाते हैं । नागाजुन शून्यवादके स्थापन करनेके लिये चार सौ कारिकाओंमें माध्यमिककारिका नामक ग्रन्थ लिखा है । इस ग्रन्थके ऊपर नागाजुनने अकुतोभया नामकी टीका लिखी है । इसका अनुवाद तिब्बती भाषा में मिलता है । माध्यमिक कारिकापर बुद्धपालित और भावविवर्तने भी टीकायें लिखी हैं जो तिब्बती भाषा में हैं । बुद्धपालित शून्यवादके अन्तर्गत प्रासंगिक सम्प्रदायके जन्मदाता कहे जाते हैं । बुद्धपालित शून्यवादके सिद्धांतोंको स्थापित करके अयं मतवालोंका खण्डनकर नागाजुनके सिद्धांतोंकी रक्षा करना चाहते थे । भावविवर्त शून्यवादके दूसरे सम्प्रदाय स्वातंत्रिक मतके प्रतिष्ठाता हैं । ये आचार्य स्वतंत्र तर्कोंसे शून्यवादकी सिद्धि करते थे । माध्यमिककारिकाके ऊपर चन्द्रकीर्ति (५५ ई) प्रसन्नपदा नामकी संस्कृत टीका लिखी है । यह टीका उपलब्ध है । नागाजुन सुहृल्लेख युक्तिषट्ठिका आदि अनेक ग्रन्थ लिखे हैं । शून्यवादके दूसरे महान् आचार्य आयदेव हैं । ये नागाजुनके शिष्य थे । इन्होंने चतुःशतक चित्तविशुद्धि प्रकरण आदि अनेक ग्रन्थ लिखे हैं ।

१ अशब्मादिष श याद्विप्रसिद्धिरिव सा मृषा ॥

लोकावतारणाथ च भावा नाथेन देशिता ।

तत्त्वत क्षणिका नैते सवृत्त्या चेद् विरुध्यते ॥ बोधिसत्त्ववितार ९-६ ७ ।

२ शून्य इति न वक्तव्यं अशय इति वा भवत् ।

उभय नोभय चेति प्रज्ञाप्यथ तु कथ्यते ॥

माध्यमिककारिका २२-११ ।

३ शून्यवादियोंके ग्रन्थोंमें शून्यताका अन्तर्द्वय रहित व अयं प्रतिपदा परस्परअपेक्षिता धर्मवातु आदि शब्दोंसे उल्लेख किया गया है । रशियन विद्वान् प्रोफेसर शेर्बटिन्सकी शून्यता का अनुवाद Relativity —अपेक्षिता शब्दसे करते हैं । उक्त विद्वान् लेखकने यूरोपके हेगेल (Hegel) ब्रैडले (Bradley) आदि महान् विचारकोंके सिद्धांतोंके साथ शून्यवाद की तुलना की है और सिद्ध किया है कि इस सिद्धांतको Nihilism (सर्वथा अभाव रूप) नहीं कहा जा सकता । देखिये लेखककी Conception of Buddhist Nirvana पृ ४९ से आगे ।

४ सर्वसंकल्पहानाम् शून्यतामुत्प्रेक्षा ।

अस्य तस्यापि ग्राह्यत्वं वाचावकाशित ॥

बोधिसत्त्ववितारपरिचयिका पृ ३५९ ।

विज्ञानवाच

इसे योगाचार भी कहते हैं। विज्ञानवाचो भी सूत्रवादियोंकी तरह सब धर्मोंकी निस्त्वभाव मानते हैं। विज्ञानवादियोंके मतमें विज्ञानकी ओरकर बाह्य पदार्थ कोई वस्तु नहीं है। जिस प्रकार जड़ता हुआ कण्ड (अलातचक्र) चक्र रूपसे घूमता हुआ मालूम होता है वैसेवा जिस प्रकार तमिरिक पुरुषको केसमें मच्छरका जान होता है उसी तरह कुदृष्टिसे युक्त लोगको अनादि वासनाके कारण पदार्थोंका एकत्व अन्वय उभयत्व और अनुभयत्व रूप जान होता है वास्तवमें समस्त भाव स्वप्न-ज्ञान माया और गन्धर्व नगरकी तरह अस्त रूप^३ है। इसलिये परमार्थ सत्यसे स्वयंप्रकाशक विज्ञान ही सत्य है। यह सब दुष्य-भान अगत विज्ञानका ही परिणाम है और यह स्वृति सत्यसे ही दृष्टिगोचर होता है। विज्ञानवादियोंके मतमें विज्ञान ही हमारी वासनाका मूल कारण है। इस चित्तमें सम्पूर्ण धर्म कार्यरूपसे उपनिबद्ध होते हैं अथवा यह चित्त सम्पूर्ण धर्मोंमें कारणरूपसे उपनिबद्ध होता है इसलिये इसे आलम्बविज्ञान कहते हैं। यह आलम्बविज्ञान सम्पूर्ण वलेशका बीज है। जिस प्रकार बलका प्रवाह तुण लकड़ी आदिको बहाकर ले जाता है उसी तरह यह आलम्बविज्ञान स्पष्ट मनस्कार आदि धर्मोंको आकर्षित करके अपन प्रवाहसे ससारको उत्पन्न करता है। जिस प्रकार समुद्रमें कल्लोल उठा करती हैं वैसे ही दृश्य पदार्थोंको स्वचित्तसे भिन्न समझनसे

१ विज्ञानवादियाके मतमें जो योगकी साधना करके बोधिसत्वकी दशभूमिकी प्राप्ति करते हैं उन्हींको बोधिगी प्राप्ति हाती है इसलिये इस सम्प्रदायको योगाचार नामसे कहा जाता है। विद्वानोंका कहना है कि अमरके योगाचारभूमिशास्त्र नामक ग्रंथके ऊपरसे ब्राह्मणोंने विज्ञानवादको योगाचार सज्ञा दी है।

२ त्रिविधस्य स्वभावस्य त्रिविधा निस्त्वभावता ।

संघाय सबधर्माणां देशिता निस्त्वभावता ॥ वसुबधु-त्रिशिका २६ ।

तात्त्विक दृष्टिमें विचार किया जाय तो विज्ञानवाद और शय्यवादमें कोई अन्तर नहीं है। दोनों सम्पूर्ण पदार्थोंको निस्त्वभाव कहते हैं। अनन्तर इतना ही है कि विज्ञानवादी बाह्य पदार्थोंको मानकर उन्हें केवल विज्ञानका परिणाम कहते हैं जब कि शय्यवादी बाह्य पदार्थोंको मायारूप मानकर निस्त्वभाव सिद्ध करनेमें सम्पूर्ण शक्ति लगा देते हैं। परन्तु जब उनसे पूछा जाता है कि यदि आप लोगोंके मतमें बाह्य पदार्थोंकी तरह माया स्वभावकी ग्रहण करनेवाली कोई बुद्धि नहीं मानी गई तो मायाकी उपलब्धि किस प्रकार हाती है? तो विज्ञानवादी उत्तर देता है कि य सम्पूर्ण पदार्थ चित्तके विकार हैं जो अनादि वासनाके कारण उत्पन्न होते हैं। देखिये वासना A History of Indian philosophy पृ १६६ ७ तथा बाबिवर्यावतारणजिका ६ १५ से आगे ।

३ चित्तं केशोष्णं माया स्व तर्गधवमेव च ।

अलात मृगतुण्णा च असन्त क्वाति वै नृणाम् ॥

नित्यानि य तथकस्वभूमय नोभय तथा ।

अनादिदोषसबन्धा बाला कपति मोहिता ॥ लकावतार २ १५७ ८ ।

४ इ सत्यं समुपाश्रित्य बुद्धानां धर्मदेशना ।

बाह्योऽप्य सावृतं सत्यं चित्तमेकमसावृतम् ॥

५ सर्वसंश्लेशिकधर्मबीजस्यानन्तात् आलम्ब । आलम्ब स्थानमिति पर्यायी । अथवा लीयन्ते उपनिबध्यतेऽस्मिन् सबधर्मा कायभावेन । तदा लीयत उपनिबध्यते कारणभावेन सबधमपु इत्यालम्ब । विज्ञानाति विज्ञान । त्रिशिका २ स्थिरमतिमाध्य पृ १८ ।

६ यथा हि जीव तुणकाद्यभोग्यादीनाकषणं गच्छति एव आलम्बविज्ञानमपि पुण्यापुण्यानेककर्मवासना

अर्थात् कालकी वस्तुनासे पदार्थोंका वृद्ध और वृद्ध रूप समझनेवाली विज्ञानप्रकृतिके स्वभावसे तथा पदार्थोंका विविध अनुभव करनेसे^१ आलयविज्ञानमें प्रवृत्तिविज्ञानकी कहें उठा करती है। यह आलय विज्ञान उत्पाद स्थिति और रूपसे रहित है^२ परन्तु यह अणिक बारा है कोई नित्य पदार्थ नहीं। जिस समय अविद्याके मूढ होनेसे वासनाका धक्का मूढ हो जाता है उस समय क्षोभोत्पादक ग्राह्य-ग्राहक भाव भी नहीं रहता। इस दशामें अहंकारसे रहित आलयविज्ञान भी व्यावृत्त हो जाता है और केवल एक निर्मल चित्त अविशिष्ट रहता है। इसी अवस्थाको अहंभावस्थाके नामसे कहा गया है^३ और यहाँ योगी लोगोंका चित्त अद्वयलक्षण विज्ञप्तिभावे ही स्थित हो जाता है। इस दशाको विज्ञानवादियोंके शास्त्रोंमें तथता शायता तथागतगम आदि नामोंसे कह कर उसका नियम ध्रुव शिव और शाश्वत रूपसे वर्णन किया गया है।

शंका—यदि सम्पूर्ण धर्म केवल विज्ञप्तिमान है तो चक्षु ओज आदि इन्द्रिय रूप आविर्भाव के कैसे जानते हैं। समाधान—जब तक योगी क्षोभ अद्वयलक्षण विज्ञप्तिभावेताका साक्षात्कार नहीं करते तब तक पदार्थों ग्राह्य ग्राहक रूप प्रवृत्तिका नाश नहीं होता^४। इस कारण वासनाके कारण ही इन्द्रियोंसे पदार्थोंका ग्राह्य-ग्राहक रूप ज्ञान होता है वास्तवम समस्त धर्म विज्ञानरूप ही है।

शंका—विज्ञानवादो लोग तथागतगमका नियम ध्रुव आदि विशेषणोंसे वर्णन करते हैं। इसी प्रकार तथिक लोग भी आत्माको नित्य कर्ता निगुण और विभु कहते हैं। फिर बुद्ध भगवानके नरात्म्यवाद और तथिकोंके आत्मवाद क्या अंतर है^५ समाधान—तथागतगमका उपदेश तथिकोंके आत्मवादके तुल्य नहीं है। मख तथिक लोगोंको नरात्म्यवादके सुननेसे भय उत्पन्न होता है इसलिये तथागतने सम्पूर्ण

नुगत स्पशमनास्कारादीनामाकथयत श्रोतव्या ससारमभ्युपरत प्रवर्तत इति। विशिष्टा ४ स्थिरमति भाष्य पृ २२।

१ स्वचित्तदश्यग्रहणानवबोध अनादिकालप्रपञ्चदौष्ट्यरूपवासनाभिनिवेश विज्ञानप्रकृतिस्वभाव और विविध रूपलक्षणकोतुल्य।

२ उत्पादस्थितिभगवर्जम।

३ तस्या हि अवस्थाया आलयविज्ञानाधितदौष्ट्यनिरवशेषग्रहणादालयविज्ञान व्यावृत्त भवति। सैव बाह्यवस्था। विशिष्टा ४ भाष्य।

४ असमने इसका वर्णन निम्न प्रकारसे किया है—

न सन्न चासन्न तथा न चान्यथा

न जायते व्येति न चावहीयते।

न वधते नापि विशुद्धयते पुन

विशुद्धयते तत्परमाथलक्षणम् ॥ महायानसूत्रालंकारः।

५ यावद् विज्ञप्तिभावे विज्ञान नावतिष्ठति।

ग्राह्यद्वयस्यानुसंग्यस्तावन् विनिवर्तते ॥

यावद् अद्वयलक्षणे विज्ञप्तिमाने योगिनिश्चितं न प्रतिष्ठितं भवति।

तावद् ग्राह्यग्राहकानुसंगी न विनिवर्तते न प्रहीयत। विशिष्टा २६ भाष्य।

६ प्रो शेर्बटस्की (Stcherbatsky) ने विज्ञानवादियोंके आलयविज्ञानके सिद्धांतको विचारसंततिको छोड़ प्रच्छन्न रूपसे नित्य आत्मा असमनेके सिद्धांतकी और भाषा बताया है—This represents a

मर्त्यो लक्षणमयं कहकर तीर्थिकोंको आकर्षण करनेके लिये उपदेश विमल है। इसीलिये इसमें बोधिसत्त्वोंकी आत्माद्वि नहीं करनी चाहिये।^१

असम वसुबधु मन्त्र दिङ्माग वर्मवाल शीलभद्र य विज्ञानवादके प्रधान आचार्य माने जाते हैं। अलग (४८ ई) जिन्हें आयसग भी कहा जाता है और वसुबधु दोनों सगे भाई थे। ये पेशावर (पुष्पपुर) के रहने वाले ब्राह्मण थे। जीवनके प्रारंभमें वसुबधु सर्वास्तिवादका प्रतिपादन करते थे और अपने जीवनके अंतिम वर्षोंमें अपने बड़े भाई अलगके प्रभावसे विज्ञानवादका प्रतिपादन करने लगे थे। पहले अलगको विज्ञानवादका प्रतिष्ठाता समझा जाता था परन्तु अब मैत्रय (मैत्रेयनाथ) ऐतिहासिक व्यक्ति समझने लगे हैं। मैत्रेय असमके गुरु थे और इन्होंने ही योगाचारकी नींव रखी। मैत्रेयनाथने सूत्राकार मध्यान्तविभग प्रमथमताविभग महायानउत्तरतन्त्रशास्त्र अभिसमयालंकारकारिका आदि प्रयोगों किया है। असमने महायानसूत्रालंकार योगाचारभूमिशास्त्र महायानसूत्र पञ्चभूमि अभिषमसमुच्चय महायानसंग्रह आदि शास्त्र लिखे हैं। वसुबधुने अभिषमकोष परमाद्यसत्ति विश्वतिकाविज्ञप्तिमात्रता विधि विश्वतिकाविज्ञप्तिमात्रता तथा सद्धर्मपुण्डरीक प्रज्ञापारमिता आदि महायानसूत्रोंके ऊपर टीकायें लिखी

disguised return from the theory of a stream of the thought to the doctrine of substantial soul

The conception of Buddhist Nirvana पृ ३२

यामाकामो सोमन (Yamakam sogen) न आलयविज्ञान और आमाकी तुलना करते हुए लिखा है—

The Alayavijnana of the Buddhists has its counterpart in the Atman of the orthodox Hindu system of philosophy with this difference that the Atman is immutable while the Alayavijnana is continuously changing.... It might be said to be mutable while the Soul is immutable but it may be said to resemble soul in its continuity Our consciousnesses are dependent upon the Alayavijnana They act or stop but the Alayavijnana is continuously conscious It is universal only in the sense that it can go everywhere while the Atman is said to be present everywhere The Alayavijnana is said to attain its liberation and amalgamate with the ocean of the Great Atman while the Alayavijnana is the name given to consciousness in the stage of the common people and of one who has just attained the seventh Bhumi or realm of Bodhisattva

Systems of Buddhist Thought

अध्याय ६ पृ २११ २३७।

- १ भगवानाह। न हि महामते तीर्थकरा महादण्डो यम तथागतगर्भोपदेशः। किन्तु महामते तथागता शून्यताभूतकोटिनिर्वाणानुत्पादनिमित्ताप्रणिहितायाना महामते पदार्थात् तथागतगर्भोपदेशं कृत्वा तथागता अर्हन्त सन्यससंबुद्धा नाकानां वैराग्यसंज्ञासपहविचित्रार्थं निर्विकल्पविद्यमासुबोधर तथागत वर्ममुक्षोपदेशेन वक्ष्यन्ति। न चात्र महामते अनागतप्रत्युत्पन्ने बोधिसत्त्वैर्महासत्त्वैरुत्तममिद्विषयैकतयम्।
- २ एवं हि महामते तथागतगर्भोपदेशमस्त्यस्यमिद्विद्यानां तीर्थकराणामाकर्षणार्थं तथागतगर्भोपदेशेन निदिशन्ति। कनकवतार पृ ७७।

है। महाभाव सम्प्रदायके प्रवर्णन करनेवाले आचार्योंका ध्यान करते समय अवबोधका स्थान बहुत महत्वका है। अवबोध (८० ई०) तत्तावाव नामके एक नूतन सिद्धांतके सम्प्रदाय थे। अवबोधने अकारणकारसूत्रके आधारसे अपने महाभाव धार्मिक उत्पत्तिदर्शनकी रचना की है। अवबोध अपने जीवनके प्रारंभमें बड़े भारी विद्वान् थे। अवबोधका सिद्धांत केवल भूतनिरूपणपर ही सिद्धांत नहीं है, बल्कि उसके उपनिषदोंके शास्त्रतत्वावकी छाया स्पष्ट मालूम देती है। अवबोधने अकारणकारसूत्र के अन्तर्गत सूत्रालंकार वक्षसूचि आदि अनेक बौद्ध शास्त्रोंकी रचना की है।

बौद्धोंका अनात्मत्व

(१) उपनिषद्कारोंका मत है कि आत्मा नित्य सुख और आनन्द रूप है और यह दृश्यमान जगत् इस आत्माका ही रूप है। पति पत्नीकी और पत्नी पतिको एक दूसरेके सुखके लिये प्यार नहीं करते परन्तु प्राणीप्राणीको प्रवृत्ति अपनी-अपनी आत्माके सुखके लिये होती है, अतएव आत्मा सर्वप्रिय है। इसलिये आत्माका द्रव्य स्पर्श मनन और निदिध्यासन करना चाहिये क्योंकि आत्माके दशन भवण आदिसे समस्त महाभ्रमका ज्ञान होता है।^१ (२) नैयायिक-वैशेषिकोंकी मान्यता है कि आत्मा नित्य और सर्वव्यापी है। इच्छा द्वेष प्रयत्न सुख दुःख और ज्ञान ये आत्माके जागनेके लिये हैं। आत्मा शरीरसे भिन्न होकर कर्मोंका कर्ता और भोक्ता है। आत्माको चेतनाके संबंधसे चेतन कहा जाता है। (३) जीमांसकोंके मतमें आत्मा चैतन्यरूप है। आत्माके सुख दुःखके सम्बन्धसे आत्मान परिवर्तन होना कहा जाता है वास्तवमें नित्य आत्मा परिवर्तन नहीं होता। (४) सांख्य लोगोंका मत है कि आत्मा नित्य व्यापक निगुण और स्वयं चैतन्यरूप है। बुद्धि और चैतन्य परस्पर भिन्न हैं। अतएव बुद्धिके सम्बन्धसे आत्माको चेतन नहीं कहा सकते। आत्मा निष्क्रिय है इसलिये इसे कर्ता और भोक्ता भी नहीं कह सकते। प्रकृति ही करने और भोक्तेवाली है। प्रकृति और आत्माका सम्बन्ध होनेसे ससारका आरम्भ होता है। (५) जैन लोगोंका कथन है कि यदि आत्माको सर्वव्यापी और सर्वथा अमूर्त मानकर निरवयव माना जाय तो निरस परमाणुकी तरह आत्माका मूल शरीरसे सम्बन्ध तथा आत्मामें ध्यान ध्येय आदिका व्यवहार और आत्माकी मोक्षकी प्राप्ति नहीं हो सकती इसलिये आत्मा व्यवहार नयकी अपेक्षा संकोच और विस्तारवाला होकर सावयव है तथा निश्चय नयसे अमूर्त होनेके कारण लोकव्यापी है।

बौद्ध लोग आत्मवादियोंकी उक्त सम्पूर्ण मान्यताओंका विरोध करते हैं।^२ उन लोगोंका कथन है कि आत्माको नित्य स्वतन्त्र द्रव्य माननेसे दर्शनशास्त्र (Metaphysical) और नीतिशास्त्र (Ethical) सम्बन्धी दोनों तरहकी कठिनाइयाँ आती हैं। यदि आत्माको सर्वथा नित्य स्वीकार किया जाय तो उसमें बन्ध और मोक्षकी व्यवस्था नहीं बन सकती है। यदि आत्माको कूटस्थ नित्य मानें तो वह अनन्त काल तक एक रस रहनेवाला होगा। फिर सदाके लिये रहनेवाले आत्मापर अनुभवोंका ठप्पा कैसे पड़ सकता है ? यदि पड़ सके तो ठप्पा पड़ते ही उसका रूप परिवर्तन हो जायगा। आत्मा कोई बड़ पदार्थ नहीं है जिससे सिर्फ बाह्य अवयवपर ही लोचन हो। वह तो चैतन्यमय है इसलिये ऐसी अवस्थामें इन्द्रियजनित ज्ञान उसमें सर्वत्र प्रविष्ट हो जायगा। वह रास होय मोह—इन नामों द्वारा ही उसे किसी एक रूपवाला हो जायगा।

१ स होवाच न वा अरे पत्युः कामाद्यपि प्रियौ भवति आत्मनस्तु कामाद्यपि प्रियो भवति । न वा अरे कामाद्यपि कामाद्यपि प्रियौ भवति आत्मनस्तु कामाद्यपि प्रिया भवति । न वा अरे सर्वस्य कामाद्यपि सर्व प्रियं भवति । आत्मा वा अरे द्रव्यं धीमत्तमं मत्तमं निदिध्यासितव्यं सौम्यत्वात्सर्वोऽपि सर्वानेत्येतत् सत्यं विज्ञानेनैव सर्वं विवक्षितम् । बृहदारण्यक उ २-४-५

२ आत्मवादियोंके पूर्वपक्ष और उसके समर्थकों के लिये देखिये श्रीनिवासदास परिच्छेद १ पृ ४५२ के भाव;
१. सर्वस्य प्रियं, मु. ४५-४६ = आत्मशरीरका सामान्य प्रकटन ।

कर्मोंको संचालनार्थ कहकर तीर्थिकोंको आकर्षण करनेके लिये उपदेश दिया है। इसीलिये इसमें बोधिसत्त्वोंकी आत्मवृद्धि नहीं करनी चाहिये।^१

असंग वसुबधु मन्त्र दिङ्नाय धर्मपाल शीलभद्र य विज्ञानवादके प्रधान आचार्य माने जाते हैं। असंग (४८० ई.) जिन्हें आर्यसंग भी कहा जाता है और वसुबधु दोनों सने भाई थे। ये पैसावर (पुष्पपुर) के रहने वाले ब्राह्मण थे। जीवनके प्रारंभमें वसुबधु सर्वास्तिवादका प्रतिपादन करते थे और अपने जीवनके अंतिम वर्षों अपने बड़े भाई असंगके प्रभावसे विज्ञानवादका प्रतिपादन करने लगे थे। पहले असंगकी विज्ञानवादका प्रतिष्ठाता समझा जाता था परन्तु अब मैत्रय (मैत्रेयनाथ) ऐतिहासिक व्यक्ति समझने लगे हैं। मैत्रेय असंगके पुरुष थे और इन्होंने ही योगाचारकी नींव रखी। मैत्रेयनाथन सूत्रा लंकार मध्यान्तविभग ब्रह्ममताविभग महायानउत्तरतन्त्रशास्त्र अभिसमयालंकारकारिका आदि प्रबोधका निर्माण किया है। असंगने महामानसूत्रालंकार योगाचारभूमिशास्त्र महायानसूत्र पञ्चभूमि अभिषमसमुच्चय महायानसंग्रह आदि शास्त्र लिखे हैं। वसुबधुन अभिषमकोष परमार्थसतति विज्ञातिकाविज्ञातिमानसा सिद्धि विज्ञातिकाविज्ञातिभावता तथा सट्टमपुण्डरीक प्रज्ञापारमिता आदि महायानसूत्रोंके ऊपर टीकायें लिखी

disguised return from the theory of a stream of the thought to the doctrine of substantial soul

The conception of Buddhist Nirvana प ३२

यामाकामी सोगेन (Yamakami sogen) न आल्यविज्ञान और आत्माकी तुलना करते हुए लिखा है—

The Alaya-vijnana of the Buddhists has its counterpart in the Atman of the orthodox Hindu system of philosophy with this difference that the Atman is immutable while the Alaya-vijnana is continuously changing.... It might be said to be mutable while the Soul is immutable but it may be said to resemble soul in its continuity. Our consciousnesses are dependent upon the Alaya-vijnana. They act or stop but the Alaya-vijnana is continuously a consciousness. It is universal only in the sense that it can go everywhere while the Atman is said to be present everywhere. The Alaya-vijnana is said to attain its liberation and amalgamate with the ocean of the Great Atman while the Alaya-vijnana is the name given to consciousness in the stage of the common people and of one who has just attained the seventh Bhumi or realm of Bodhisattva.

Systems of Buddhist Thought

अध्याय ६ पृ २११ २३७।

१. भगवानाह। न हि महामते तीर्थकरात्मवादतुल्यो मम तथागतगर्भोपदेशः। किन्तु महामते तथागता कृप्यताभूतकोटिनिर्वाणानुत्पादनिमित्ताप्रणिहिताद्यानां महामते पदार्थानां तथागतगर्भोपदेशः कृत्वा तथागता भवन्तः सम्यक्संबुद्धा बालानां वैराग्यसंन्यासपदविनिर्वाणं निर्विकल्पनिर्वाणसंन्यासं तथागत गर्भमुखोपदेशेन देशयन्ति। न चायं महामते अनागतप्रत्युत्पन्नं बोधिसत्त्वैर्नृणां सत्त्वैरात्मनिविशेषकतन्त्रम्।
“ एवं हि महामते तथागतगर्भोपदेशस्य आत्मवादविनिर्वाणत्वात् तीर्थकराणामाकर्षणार्थं तथागतगर्भोपदेशेन विविच्यन्ति। संकायसार पृ ७७।

है। महायान सम्प्रदायके प्रवर्णन करनेवाके आचार्योंका नाम केते समस्त अवधौषका स्थान बहुत महत्वका है। अवधौष (८० ई०) तत्त्वज्ञान नामके एक नूतन सिद्धांतके जन्यदाता थे। अवधौषने संसारसारसूत्रके आधारसे अपने महायान धर्मके तत्त्वज्ञानकी रचना की है। अवधौष अपने जीवनके प्रारंभमें बड़े भारी विद्वान् थे। अवधौषका सिद्धांत केवल सुम्बन्धितात्मक सिद्धांत नहीं है, बल्कि उसमें उपनिषदोंके शाश्वतवादकी छाया स्पष्ट मालूम देती है। अवधौषने अज्ञानोन्मूलन बुद्धपरिह, शीघ्रसम्यक् सुचालकार वज्रसूत्र आदि अनेक बौद्ध धार्योंकी रचना की है।

बौद्धोंका अनात्मवाद

(१) उपनिषद्धारकोंका मत है कि आत्मा नित्य सुख और आनन्द रूप है और वह दुःखमान जनक इस आत्माका ही रूप है। पति पत्नीको और पत्नी पतिको एक दूसरेके सुखके लिये प्यार नहीं करते, परन्तु प्राणीमात्रको प्रवृत्ति अपनी-अपनी आत्माके सुखके लिये होती है अतएव आत्मा सक्रिय है। इसलिये आत्माका दान अथवा मनन और निर्विघ्नासन करना चाहिये क्योंकि आत्माके दर्शन अथवा आदिसे समस्त ब्रह्मण्डका ज्ञान होता है।^१ (२) नैयायिक-वैशेषिकोंकी मान्यता है कि आत्मा नित्य और सर्वव्यापी है। इच्छा दृष्ट प्रयत्न सुख दुःख और ज्ञान ये आत्माके जाननेके किम हैं। आत्मा शरीरसे भिन्न होकर कर्मोंका कर्ता और भोक्ता है। आत्माको चेतनाके संबन्धसे चेतन कहा जाता है। (३) मीमांसकोंके मतमें आत्मा चैतन्यरूप है। आत्माके सुख दुःखके सम्बन्धसे आत्मामें परिवर्तन होना कहा जाता है वास्तवमें नित्य आत्मामें परिवर्तन नहीं होता। (४) सांख्य लोगोंका मत है कि आत्मा नित्य व्यापक निगुण और स्वयं चैतन्यरूप है। बुद्धि और चैतन्य परस्पर भिन्न हैं। अतएव बुद्धिके सम्बन्धसे आत्माको चेतन नहीं कह सकते। आत्मा निष्क्रिय है इसलिये इसे कर्ता और भोक्ता भी नहीं कह सकते। प्रकृति ही करने और भोगनेवाली है। प्रकृति और आत्माका सम्बन्ध होनेसे संसारका आरम्भ होता है। (५) जैन लोगोंका कथन है कि यदि आत्माको सर्वव्यापी और सर्वथा अमूर्त मानकर निरवयव माना जाय तो निरश परमाणुकी तरह आत्माका मृत शरीरसे सम्बन्ध तथा आत्मामें ध्यान ध्येय आदिका व्यवहार और आत्माको मोक्षकी प्राप्ति नहीं हो सकती इसलिये आत्मा व्यवहार नयकी अपेक्षा संकोच और विस्तारवाला होकर सावयव है तथा निश्चय नयसे अमृत होनेके कारण लोकव्यापी है।

बौद्ध लोग आत्मवादियोंकी उक्त सम्पूर्ण मान्यताओंका विरोध करते हैं।^२ उन लोगोंका कथन है कि आत्माको नित्य स्वतन्त्र द्रव्य माननेमें दर्शनशास्त्र (Metaphysical) और नीतिशास्त्र (Ethical) सम्बन्धी दोनों तरहकी कठिनाइयां आती हैं। यदि आत्माको सर्वथा नित्य स्वीकार किया जाय तो उसमें बन्ध और मोक्षकी व्यवस्था नहीं बन सकती है। यदि आत्माको कूटस्थ नित्य मानें तो वह अनन्त काल तक एक रस रहनेवाला होगा। फिर सदाके लिये रहनेवाले आत्मापर अनुभवोंका ठप्पा कैसे पड़ सकता है ? यदि पड़ सके तो ठप्पा पड़ते ही उसका रूप परिवर्तन हो जायगा। आत्मा कोई अज्ञ पदार्थ नहीं है जिससे सिर्फ बाह्य अवयवपर ही लक्षण हो। वह तो चेतनमय है इसलिये ऐसी अवस्थान इन्द्रियजनित ज्ञान उसमें सर्वत्र प्रविष्ट हो जायगा। वह राग द्वेष मोह—इन नामक प्रवृत्तियोंसे किसी एक रूपवाला हो जायगा।

१ स होवाच न वा अरे पत्यु कामाव पति प्रियौ भवति आत्मनस्तु कामाव पति प्रियो भवति । न वा अरे आचार्य कामाव कामा प्रिया भवति आत्मनस्तु कामाव कामा प्रिया भवति । न वा अरे सर्वस्य कामाव सर्व प्रियं भवति । आत्मा वा अरे अहं चोदय्यो मत्तुम्यो निर्विघ्नासित्तुम्यो मैत्रेयवात्मनो वा दर्शनेन अवगतेन सत्या विज्ञानेनैव सर्वं विदितम् । सुव्याख्यात्मक उ २-४-५

२ आत्मवादियोंके पूर्वपक्ष और उसके संबंधमें लिखे देखिये बोधिवर्धनसार परिच्छेद १, पृ ४५२ से आगे-परिच्छेद १, पृ ४५२-४६३ आत्मनकीयत नामक प्रकरण ।

किस बिंदु पर नहीं आत्मा वहीं हो सकता वो ठप्पा अपनेसे पहले था । अतएव वह एक-रस भी नहीं हो सकता । फिर आत्मा नित्य कैसे हो सकता है ? यदि बोझी ढेरके लिये मान भी लें कि आत्मा में ठप्पा कमला है तो वह अभीष्टिक संस्कार भी नित्य आत्मामें लयकर अविचल हो जायगा । तब फिर शुद्धि या मुक्तिकी आशा कैसे की जा सकती है ? जो लोच पुनर्जन्म भी मानते हैं और साथ-साथ आत्माको नित्य भी समझी ये दोनों बातें परस्पर विरोधी हैं । अब वह नित्य है तो कूटस्थ भी है अर्थात् सदा एक रस रहेगा फिर ऐसी एक रस वस्तुको यदि परिशुद्ध मानते हैं तो वह जन्म-मरणके फेरमें कैसे पड़ सकता है ? यदि अशुद्ध है तो स्वभावतः अशुद्ध होनेसे उसकी मुक्ति कैसे हो सकती है ? नित्य कूटस्थ होनेपर संस्कारकी छाप उसपर नहीं पड़ सकती यह हम पहले कह चुके हैं । यदि छापके लिए मनको मानते हैं तो आत्मा जाननेकी अकूत ही क्या रह जाती है ? नित्य आत्माको माननेमें यह दशमशास्त्र सम्बन्धी कठिनाई है । आत्माके माननेमें दूसरी कठिनाई यह आती है कि प्रिय वस्तुको लेकर ही सम्पूर्ण दुःख उत्पन्न होते हैं इसलिये जिस समय मनुष्यको अपनी आत्मा सबप्रिय हो जाती है उस समय मनुष्य अपनी आत्माकी सुखसाधन सामग्रियां जुटानके लिये अहंकारका अधिकाधिक पोषण करने लगता है फलतः मनुष्यके दुःखकी उत्तरोत्तर वृद्धि होती है । अतएव बौद्धोंने आत्माको कोई स्वतन्त्र पदार्थ नहीं मानकर रूप बदला विज्ञान सज्ञा और संस्कार इन पांच स्कन्धोंके समूहसे उत्पन्न होनेवाली शक्तिको आत्मा अथवा विज्ञान नामसे कहा है । यह विज्ञान प्रतिक्षण नदीके प्रवाहकी तरह (नदीसोतीविय) बदलता रहता है । जिस प्रकार दीपककी योति क्षण-क्षणमें बदलते रहने पर भी सद्बुध परिवर्तनके कारण एक अखण्ड रूपसे मालूम होती है अथवा जिस

१ सङ्कल सांक्रान्त्यायन-मन्त्रिमनिकाय भूमिका पृ १८ ।

२ दुःखेहत्तुरहंकार आत्ममोहात्त वधते ।

ततोऽपि न निवर्त्यते च नैरात्म्यमात्मना ॥ बोधिर्यावतार ६-७८ ।

साहंकारे मनसि न शर्म याति जमप्रबन्धो । नाहंकारश्चलति हृदयादामदृष्टौ च सत्याम् ।

अन्य धास्ता जगति भवतो नास्ति नैरात्म्यवादी । नान्यस्तस्मादुपशमविधेस्त्वमतादस्तिमां ॥

तत्त्वसंग्रहपत्रिका पृ ९५ ।

तुलनीय—जमयोनिर्गतस्तुष्णा ध्रुवा सा चामदर्शने । तदभावे च नय स्याद्बोधाभावे इवाकुर ।

न ह्यपश्यन्नहमिति स्निह्यत्यात्मनिकरचन । न चात्मनि विना प्रमणा सुखहेतुष धावति ॥

यथोचिजय द्वा द्वात्रिंशिका २५-४५ ।

३ आत्मास्ति स्वभावान्न तु कर्मक्लेशाभिसंस्कृतम् ।

अन्तराभवसन्तत्या कुक्षिमेति प्रदीपवत् ॥

आमेति नित्यो ध्रुव स्वरूपतोऽविपरिणामधर्मा कश्चित् पदार्थो नास्ति । कर्मभिः अविद्यादि क्लेशैश्च संस्कारमापन्नं पञ्चस्कधमात्रमव अन्तराभवसन्तानक्रमण गर्भं प्रविशति । क्षण क्षणे उत्पद्यमानं विनश्यमानमपि तत् स्ववर्णक स्वसन्तानद्वारा प्रदीपकलिकावत् एकत्र बोधयति । अभिधमकोष ३-१८ टीका ।

४ अमेरिकीके मानसशास्त्रवेत्ता प्रो विलियम जेम्स (William James) ने भी विज्ञान (Consciousness) को विचारोंका प्रवाह मानते हुए नित्य आत्माके स्थानपर चित्तसन्तति (Stream of Thought) को स्वीकार किया है—The unity the identity the individuality and the immateriality that appear in the psychic life are thus accounted for as phenomenal and temporal facts exclusively and with no need of reference to any more simple or substantial agent than the present Thought or

प्रकार नदीमें प्रत्येक क्षण नये नये बलके आते रहनेपर भी नदीके जल-प्रवाहका अविकल रूपसे ज्ञान होता है वही तरह बाल युवा और वृद्ध अवस्थामें विज्ञानमें प्रतिक्षण परिवर्तन होनेपर भी समान परिवर्तन होनेके कारण विज्ञान (आत्मा) का एक रूप ज्ञान होता है । बौद्धोंका कहना है कि इस विज्ञानप्रवाह (चित्तस्रवति) के माननेसे काम चल जाता है अतएव आत्माको बलम स्वतन्त्र पदार्थ माननेकी आवश्यकता नहीं ।

भवसन्सति

बौद्ध आत्माको न मानकर भी भवकी परम्परा किस प्रकार स्वीकार करते हैं यह मिलिन्दपञ्चके निम्न सवादसे भली भाँति स्पष्ट होता है —

मिलिन्द—भण्ते नागसेन ! दूसरे भवम क्या उत्पन्न होता है ?

नागसेन—महाराज ! दूसरे भवमें नाम और रूप उत्पन्न होता है ।

मिलिन्द—क्या दूसरे भवम यही नाम और रूप उत्पन्न होता है ?

नागसेन—दूसरे भवमें यही नाम और रूप उत्पन्न नहीं होता । परन्तु लोग इस नाम और रूपसे अच्छे बुरे कम करते हैं और इस कर्मसे दूसरे भवमें दूसरा नाम और रूप उत्पन्न होता है ।

मिलिन्द—यदि यही नाम-रूप दूसरे भवम उत्पन्न नहीं होता तो हम अपन बुरे कर्मोंका फल नहीं भोगना चाहिये ?

नागसेन—यदि हम दूसरे भवम उत्पन्न न होना हो तो हमें अपने बुरे कर्मोंका फल न भोगना पड़े परन्तु हम दूसरे भवम उत्पन्न होना है अतएव हम बुरे कर्मों से निवृत्त नहीं हो सकते ।

मिलिन्द—कोई दष्टात देकर समझाइये ।

नागसेन—कल्पना करो कि कोई आदमी किसीके आम चुरा लेता है । आमी का मालिक चोरको पकड़कर राजाके पास लाता है और राजासे उस चोरको दण्ड देनेकी प्रार्थना करता है । अब यदि चोर कहने लगे कि मैं इस आदमीके आम नहीं चुराये क्योंकि जो आम इन आमोंके मालिकने बागमें लगाये थे व आम दूसरे थे और जो आम मैं चुराये हूँ वे दूसरे हैं इसलिये मैं दण्डका पात्र नहीं हूँ तो क्या वह चोर दण्डका भागी नहीं होगा ?

मिलिन्द—अवश्य ही आमी का चोर दण्डका पात्र है ।

नागसेन—किस कारणसे ?

मिलिन्द—क्योंकि पिछले आम पूर्वके आमोंसे ही प्राप्त हुए हैं ।

नागसेन—ठीक इसी प्रकार इस नाम रूपसे हम अच्छे बुरे कर्मोंको करते हैं और इस कर्मसे दूसरे भवम दूसरा नाम और रूप उत्पन्न होता है । अतएव यह नहीं कहा जा सकता कि यदि यही नाम दूसरे भवमें उत्पन्न नहीं होता तो हम अपन बुरे कर्मोंका फल नहीं भोगना चाहिए ।

section of the stream But the Thought is a perishing and not an immortal or incorruptible thing Its successors may continuously succeed to it, resemble it and appropriate it but they are not it whereas the soul substance is supposed to be a fixed unchanging thing. The Principles of Psychology अध्याय १० पृ ३४४ ३४५ ।

१ मिलिन्दपञ्च अध्याय २ पृ ४५ ।

बौद्धोंका कथन है कि जिस प्रकार एक दीपक से दूसरे दीपकके जलाने जानेपर पन्ना दीपक दूसरे दीपकके रूपमें लहो बरक जाता अथवा जिस प्रकार गुरुके शिष्यको विद्या दान करनेपर गुरुका सिखाया हुआ श्लोक शिष्यके सोखे हुए श्लोकमें नहीं परिणत होता उसी प्रकार बिना किसी मित्य पदार्थके जाने विज्ञान-सन्ततिके द्वारा अवपरम्परा चलती है। जिस समय जीवकी मृत्यु होती है उस समय मरनेके समयमें रहनेवाला विज्ञान संस्कारोंकी दृढ़तासे भ्रममें प्रविष्ट होकर फिरसे दूसरे नाम-रूपसे संबद्ध हो जाता है। अतएव एक विज्ञानका भरण और दूसरे विज्ञान का जन्म होता है। जिस प्रकार ज्वनि और प्रतिध्वनिमें गुरु और उसकी छापम पदाथ और पदार्थ के प्रतिबिम्बम कार्य-कारण संबंध है उसी तरह एक विज्ञान और दूसरे विज्ञानमें कार्य-कारण संबंध है। विज्ञान कोई मित्य वस्तु नहीं है। इस विज्ञानकी परम्परासे दूसरे भ्रममें जो मनुष्य उत्पन्न होता है उस मनुष्यको न पहला ही मनुष्य कह सकते हैं और न उसे पहले मनुष्यसे जिध ही कहा जा सकता है।^१ अतएव जिस प्रकार कपासके बीजको काल रंगसे रंग देनेसे उस बीजका फल भी लाल रंगका उत्पन्न होता है उसी तरह तीव्र संस्कारोंकी छापके कारण अविच्छिन्न संतानसे यह मनुष्य दूसरे भ्रममें भी अपने किये हुए कर्मोंके फलको भोगता है। इसलिये जिस प्रकार जाकुओंसे हत्या किये जाते हुए मनुष्यके टलीफोन द्वारा पुलिसके जानेमें खबर देनेसे मनुष्यके अंतिम वाक्योंसे मरनेके पश्चात् जो मनुष्यको क्रियाय जारी रहती है^२ उसी तरह संस्कारकी दृढ़ताके बलसे मरनेके अंतिम चित्त-क्षणका जन्म लेनेके पूर्व क्षणके साथ संबद्ध होता है। वास्तवम आत्माका पुनजम नहीं होता किन्तु जिस समय कर्म (संस्कार) अविद्या से संबद्ध होता है उस समय कर्मका पुनर्जन्म कहा जाता है। इसीलिये बौद्ध दर्शनमें कर्मको छोड़कर चेतना अलग वस्तु नहीं है।^४

बौद्ध साहित्यमें आत्मासंबंधी मान्यतायें

बौद्ध साहित्यम आत्माके संबंधम निम्न निम्न मान्यतायें उपलब्ध होती हैं। संक्षेपमें इन मान्यताओंको हम चार विभागोंमें विभक्त कर सकते हैं। (१) मिलिन्दपण्ह आदि ग्रंथोंके अनुसार पाच स्कंधोंको छोड़ कर आत्मा कोई पृथक पदार्थ नहीं है। इसलिये पाच स्कंधोंके समूहको ही आत्मा कहना चाहिये। (२) पाच स्कंधोंके अतिरिक्त नैमागिक आदि मर्तोंकी तरह आत्मा पृथक पदार्थ है। (३) आत्माका अस्तित्व

- १ मिलिन्दपण्ह अध्याय २ पृ ४ - १ । स्पष्टीकरणके लिये देखिये बोधिवर्षावतार ९-७३ की पंजिका तत्त्वसंग्रह कमफलसंबंधपरीक्षा तथा लोकायतपरीक्षा नामक प्रकरण ।
- २ मिसेज राइस डविडस Buddhist Psychology पृ २५ ।
- ३ देखिये वारन (Warren) की Buddhism in Translation पुस्तकका Rebirth and not Transmigration नामक अध्याय पृ २३४-२४१ ।
- ४ (क) चेतनाहं भिक्खवे कम्मंति ववामि । अगुत्तरनिकाय ३-४५ ।
(ख) सत्त्वलोकमथ भाजनलोकं चित्तमेव रजयत्यतिविर्ग ।

कर्मजं हि जगदुक्तमशेष कर्मचित्तमवधूम न चास्ति ॥ बोधिवर्षावतारपंजिका पृ ४७२ ।

- (ग) कम्मा विपाका वसन्ति विपाको कम्मसंभवो ।
कम्मा पुनज्जया होंति एवं लोको पवसन्ति ॥
कम्मस्स कारको गरिह विपाकस्स च देवकी ।
सुद्धमम्मा पवसन्ति एवेतं कम्मवत्समं ॥

तो है परन्तु इसे अस्ति और नास्ति दोनों नहीं कह सकते । यह सब आत्मीयुषीय कौशलों का है । (४) अज्ञान है । या नहीं यह कहना असम्भव है । इस चारों मान्यताओंका स्पष्टीकरण

(१) आत्मा पांच स्कन्धोंसे भिन्न नहीं है

मिलिन्द—अन्ते ! आपका क्या नाम है ?

नागसेन—महाराज ! नागसेन । परन्तु यह व्यवहारमान है कारण कि पुद्गल^१ (आत्मा) को उपलब्धि नहीं होती ।

मिलिन्द—यदि आत्मा कोई वस्तु नहीं है तो आपको कौन पिड़पात (भिन्ना) वेता है कौन उस भिक्षाका सेवन करता है कौन शीलकी रक्षा करता है और कौन भावनाओंका चिन्तन करनेवाला है ? तथा फिर तो अच्छे बुरे कर्मोंका कोई कर्ता और भोक्ता भी न मानना चाहिये आदि ।

नागसेन—मैं यह नहीं कहता ।

मिलिन्द—क्या रूप बदना सजा संस्कार और विज्ञानसे मिलकर नागसेन बन है ?

नागसेन—नहीं ।

मिलिन्द—क्या पांच स्कन्धोंके अतिरिक्त कोई नागसेन है ?

नागसेन—नहीं ।

मिलिन्द—तो फिर सामन दिखाई देनेवाले नागसेन क्या है ?

नागसेन—महाराज ! आप यहाँ रथसे आये हैं या पैदल चलकर ?

मिलिन्द—रथ से ।

नागसेन—आप यहाँ रथसे आये हैं तो मैं पूछता हूँ कि रथ किसे कहते हैं ? क्या पहियोंको रथ कहते हैं ? क्या घुरेको रथ कहते हैं ? क्या रथन सगे हुए डण्डोको रथ कहते हैं ?

(मिलिन्दने इनका उत्तर नकारमें दिया)

नागसेन—तो क्या पहिये घुरे डण्डे आदिके अलावा रथ अलग वस्तु है ?

(मिलिन्दने फिर नकार कहा)

नागसेन—तो फिर जिस रथ से आप आये हैं, वह क्या है ?

मिलिन्द—पहिय घुरा डण्डे आदि सबको मिलाकर व्यवहारसे रथ कहा जाता है । पहिय आदि को छोड़कर रथ कोई स्वतंत्र पदार्थ नहीं ।

नागसेन—जिस प्रकार पहिये घुरे आदिके अतिरिक्त रथका स्वतंत्र अस्तित्व नहीं है उसी तरह रूप वेदना विज्ञान सजा और संस्कार इन पाँच स्कन्धोंको छोड़कर नागसेन कोई अलग वस्तु नहीं है ।^३

१ आत्मवादकी इन तीन मान्यताओंका उल्लेख धर्मपालाचार्यने अपनी विज्ञानवाचस्पत्यकी संस्कृत टीकामें किया है । यह टीका उपलब्ध नहीं है । जापानी विद्वान यासाकामी सोनेन न यह उल्लेख अपनी Systems of Buddhist thought नामक पुस्तकके १७ व पृष्ठपर उक्त ग्रन्थके हुएमत्स्यां के चीनी अनुवादके आधारसे किया है ।

२ पुनको नुपलम्भति । मिलिन्दपञ्चमे वक्ता (आत्मा) शब्दके स्थानपर जीव पुनल और वदगू शब्दोंका व्यवहार किया है । देखिये मिलिन्द रासस डीविडस Question of Milinda ।

३ नागसेनोपि सत्ता समन्ना पञ्चसि बोहारो नागसत्तं पञ्चसि । परमत्त्वतो एव एत्थं पुनको नुपलम्भति । भासित एव एत्थं महाराज वजिराव विजसुलीया नमकतो सम्मुखा—

सबाहि अंनं अंनराप होति क्खी एवी इदि ।

एत्थं क्खीसु करीसु होति सत्तीति सम्मुति ॥ मिलिन्दपञ्च अध्याय २ पृ २५ २८ ।

(२) आत्मा पांच स्कन्धोंसे भिन्न पदार्थ है

बौद्धोंकी दूसरी मान्यता है कि आत्मा पंचस्कन्धोंसे पुष्कल वदाय है । यह मान्यता नैवायिक भावि धार्मिकों जैसी ही है । यहां पर आत्मा (पुद्गल) को पांच स्कन्ध रूप बोधको देनेवाला कहा है ।^१

(३) आत्मा पांच स्कन्धोंसे न भिन्न है न अभिन्न

बौद्धोंके आत्मा सबधी तीसरे सिद्धान्तको माननेवाले पुद्गलवादी वास्तोपुन्यीय बौद्ध हैं । ये लोग आत्मा के अस्तित्वको मानते हैं परन्तु इसके अनुसार जिस तरह अग्निको न जलतो हुई लकड़ीसे भिन्न कह सकते हैं और न अभिन्न परन्तु फिर भी अग्नि भिन्न वस्तु है उसी तरह यद्यपि पुद्गल भिन्न पदार्थ है परन्तु यह पुद्गल न पांच स्कन्धोंसे सबधा भिन्न कहा जा सकता है और न अभिन्न । यह न नित्य है और न अनित्य । यह पुद्गल अपने अच्छे बुर कर्मोंका कर्ता और भोक्ता है इसलिये इसके अस्तित्वका निषेध नहीं कर सकते ।

(४) आत्मा अयाकृत है

इस मान्यताके अनुसार आत्मा क्या है यह नहीं कहा जा सकता । (क) जिस समय अनुराधन बुद्धसे प्रश्न किया कि क्या जीव रूप बदना सज्ञा संस्कार और विज्ञानसे बाध्य है तो बुद्धन उत्तर दिया कि तुम इसी लोकमें जीव दिखानेमें समर्थ नहीं फिर परलोककी बात तो दूर रही इसलिये मैं दुःख और दुःखका निरोध इन दो तत्त्वोंका ही उपदेश करता हूँ । जिस प्रकार किसी तीरसे आहत मनुष्यका यह तीर किसन मारा है ? कौनसे समयमें मारा है ? कौनसी दिशासे आया है ? आदि प्रश्न करना व्यर्थ है क्योंकि उस समय मनुष्यको इन सब प्रश्नोंसे निरोध न पड़कर घावकी रक्षा की ही बात सोचनी चाहिये; उसी प्रकार आत्मा क्या है ? परलोक क्या है ? मरनेके बाद तथागत पैदा होता है या नहीं ? आदि प्रश्न अव्याकृत हैं । (ख) बहुतसी जगह आत्माके विषयमें प्रश्न पूछे जानेपर बुद्ध मौन कारण करते हैं^३ । इस मौनका कारण है कि यदि वे कहें कि आत्मा है तो लोग शाश्वतवादी हो जाते हैं और यदि कहा जाय कि आत्मा नहीं है तो लोग उच्छेदवादी हो जाते हैं । अतएव एक ओर शाश्वतवाद और दूसरी ओर उच्छेदवादका निराकरण करनेके लिये मौन रहना ही ठीक समझा गया । (ग) अनक बौद्ध

तथा—दुःखमेव हि न कोचि दुःखितो ।

कारको न किरियाव विज्जति ।

अत्थि निवृत्ति न निवृत्तो पुमा ।

अगमत्थि गमको न विज्जति ॥ विसुद्धिमग्ग अध्याय १६ ।

तथा देखिये कथावत्य १-२ अभिन्नमकोश ३-१८ टीका दोषनिकाय पायासिसुत सयुत्तनिकाय ५-१० ६ ।

१ भार वो भिन्नो देशयिष्यामि भारादान भारनिक्षप भारह्वार च । तत्र भार पचोपादानस्कन्धा भारादान तुत्ति भारनिक्षेपो भोक्ष भारह्वार पुद्गला तत्त्वसंग्रहपजिका आ मवावपरोसा ३४६ तथा धम्मपद असवग्गो ।

२ सयुत्तनिकाय अनुराधसुत तथा—स्कन्धा सत्त्वा एव ततो भिन्ना वा इति प्रश्न सत्त्वस्य विषये सत्त्वस्य नास्त्येव किमपि वस्तु । तेनाय प्रश्न वन्ध्यापुत्र शकल कृष्णो वा इतिवत् स्थापनीय (अनुत्तरित) एव । अभिन्नमकोश ५-२२ टिप्पणी बुद्धचर्या पृ १८६ से आगे ।

३ किमु लो गोतम अत्थत्ताति ।

एव वुत्ते भग्वा तुण्ही अहोसि ॥

कि पत्त भो गोतम अत्थत्ताति ॥

दुत्तियमि लो भग्वा तुण्ही अहोसि । संयुत्तनिकाय ४-१० ।

४ अस्तीति शाश्वतवाद्दो नास्तीत्युच्छेदवर्था । उच्छेदवास्तित्वनास्तिवे नाधीयेत् विचक्षण ॥

भाष्यभिकारिका १८-१० ।

सूत्रोंमें आत्माके विषयमें प्रश्न किये जानेपर आत्माका स्पष्ट विवेचन न करके बार बार यही कहा गया है कि रूप आत्मा नहीं वेदना आत्मा नहीं सज्ञा आत्मा नहीं सस्कार आत्मा नहीं विज्ञान आत्मा नहीं^१ तथा जो लोप रूप वेदना आदिको आत्मा समझते हैं उनके सत्कायदृष्टि कही जाती है^२ । महायान सम्प्रदायने इसी अनसावाद (नैरात्म्यवाद) पर अपने विज्ञानवाद और शून्यवादकी स्थापना कर क्लेशावरण और ज्ञेयावरण के नाश करनेके लिये नैरात्म्यवादके प्रतिपादनपूर्वक आत्मदृष्टिसे क्लेशोकी उत्पत्ति बताया है^३ । सागार्जुनने कहा है बुद्धन यह भी कहा है कि आत्मा है और यह भी कहा है कि आत्मा नहीं है । तथा बुद्धने आत्मा और अनात्मा किसीका भी उपदेश नहीं दिया ।

१ मञ्जिमनिकाय महापुण्यमसुत्त १ ९ ।

२ सत् काय पञ्च उपादानस्त्वेषा एव । तथाह भम दृष्टि । अभिषमकोश ५-७ ।

३ सत्कायदृष्टिप्रभवानक्षेपान् क्लेशांश्च दोषांश्च त्रिधा विपश्यन् ।

आत्मानमस्याविषयं च बुद्ध्या । योगी करोत्यात्मविवेकमेव ॥ भाष्यविककारिका १८- ८ ।

४ आत्मैश्वर्यं प्रज्ञापितमनात्मैश्वर्यं वेदितम् । बुद्धैर्वात्मानं चानात्मानं कश्चिद्विषयं वेदितम् ॥

भाष्यविककारिका ११-६ ।

न्याय वैशेषिक परिशिष्ट (ग)

(श्लोक ४ से १ तक)

न्याय-वैशेषिकदशम

(१) 'न्याय दशमके मूल प्रवक्तव्य अक्षपाद गौतम कहे जाते हैं । अक्षपादको महायोगी महत्प्राप्ति आदि नामोंसे भी कहा गया है' । पुराणोंके अनुसार स्वमतदूषक व्यास ऋषिका मूल देखनेके लिए गौतमके पैरोंमें नेत्र थे इसलिए इनका नाम अक्षपाद पड़ा । प्राचीन मान्यताके अनुसार गौतम ऋषिके आश्रममें वृष्टिके न होनेपर भी वरुणके वरसे वक्ष आदि वनस्पतियाँ सदा हरी भरी रहा करती थी । न्यायिक योग और शब्द नामसे भी कहे जाते हैं । न्यायिक दशमम शिव भगवान् जगतकी सृष्टि और सहार करते हैं वे व्यापक नियम एक और सबज्ञ हैं और इनकी बुद्धि शाश्वती रहती है । न्यायिक लोग प्रमाण प्रत्यक्ष सत्य प्रयोजन दृष्टांत सिद्धांत अवयव तक निरूपण वाद जय वितर्क हेतुमात्र छल जाति और निग्रहस्थान इन सोलह तत्वोंके ज्ञानसे दुःखवा नाश होनेपर मति स्वीकार करते हैं । ये लोग प्रत्यक्ष अनुमान उपमान और आगम इन चार प्रमाणोंको मानते हैं । (२) वैशेषिक दशमके आद्यप्रणता कणाद कहे जाते हैं । कणादको कणभक्ष अथवा औलक्य नामसे भी कहा गया है । पौराणिक मान्यताके अनुसार कणाद ऋषि 'अस्तम पडे हुए चावलोके कणोंका आहार करके कपोती वृत्तिसे अपना निर्वाह करते थे अतएव इनका नाम कणाद अथवा कणभक्ष पड़ा । कणादन काश्यपगोत्री उलक ऋषिके घर जन्म

१ अक्षपादो महायोगी गौतमाख्योऽभव मुनि ।

गोदावरीसमानेता अह-याया पति प्रभु ॥

स्कन्दपुराण कुमारिकाखण्ड ।

२ पुराणो म साध्य-योगकी तरह अक्षपाद और कणादप्रणत शास्त्रोंकी श्रुतिविरुद्ध कहा है—

अक्षपादप्रणीते च कणादे योगसाध्ययो ।

'याज्य श्रुतिविरुद्धोऽर्थ' । पद्मपुराण 'न्यायकोश प २ ।

३ न्याय ग्रन्थो म प्रमाणके लक्षण निम्न प्रकारसे मिलते हैं—

(क) जिस प्रत्यक्ष आदिके द्वारा प्रमाता पदार्थोंको यथाथ रूपसे जानता है उसे प्रमाण कहते हैं—
प्रमाता येनाय प्रमिणाति तत् प्रमाणम् । वा स्यादनभाष्य १-१-१ ।

(ख) जो ज्ञानम कारण हो उसे प्रमाण कहते हैं—उपलब्धिहेतु प्रमाणम् । उद्योतकर 'न्यायवार्तिक ।

(ग) अव्यभिचारि और असदिग्ध रूपसे पदार्थोंके ज्ञान करनेवाली बोधाबोध स्वभाववाली सामग्रीको प्रमाण कहते हैं—अव्यभिचारिणीमसन्निधौ पल्लिधम विदधति बोधाबोधस्वभावा सामग्री प्रमाणम् । जय त 'न्यायमञ्जरी प १२ ।

(घ) पदार्थोंके यथाथ रूपसे ज्ञानको प्रमा और प्रमाके साधनको प्रमाण कहते हैं—यथार्थानुभव प्रमा । तत्साधन च प्रमाणम् । उदयन तात्पर्यपरिशुद्धि ।

(ङ) प्रमास नियम सबध रखनवाले परमेश्वरको प्रमाण कहते हैं—साधनाश्रयव्यतिरिक्तत्वे सति प्रमाभ्याप्त प्रमाणम् । सबधनसमग्र अक्षपाददशम ।

४ मुनिविशेषस्य कपोती वृत्तिमनुष्ठितवतो रघ्यानिपतितास्तण्डुलकणानाशाय कृताहारस्याहारनिमित्तात् कणाद इति संज्ञाऽभवत् । षष्ठदर्शनसमुच्चय गुणरत्नटीका पृ १७ ।

भारण किया था अतएव इसका नाम औलक्य पड़ा। वायुपुराणके अनुसार औलक्य द्वारकाके पास प्रभासके रहनेवाले सोमधर्मके शिष्य थे। वैदिक परम्पराका अकरण करते हुए हेमचन्द्र राजशेखर, गुणरत्न आदि जैन विद्वानोंका कथन है कि स्वयं ईश्वरने उलक (उलक) का रूप धारण करके कणाद ऋषिको द्रव्य, गुण, कर्म सामान्य विशेष और समवाय इन छह पदार्थोंका उपदेश किया था। इस उपदेशके ऊपरसे कणाद ऋषिने त्रिवर्षोंके उपकारके लिये वैशेषिक सूत्रोंकी रचना की इसीलिए कणाद ऋषि औलक्य नामसे कहे जाने लगे।^१ इसकी छठी शताब्दिके चित्साङ (Citsan) नामक एक चीनी बौद्ध वैशेषिक दशनके जन्मदाता उलकका समय बुद्धसे आठ सौ वर्ष पहले बताते हैं। चित्साङका कथन है कि उलक रातको सूत्रोंकी रचना करते थे और दिनमें भिक्षावृत्ति करते थे इसलिये इनका नाम उलक पड़ा। चित्साङने दूसरी जगह लिखा है कि उलकके रचे हुए सूत्र सांख्य दर्शनके सूत्रोंसे बड़े बड़े (विशेष) थे इसलिये उलकका दर्शन वैशेषिक दर्शनके नामसे प्रसिद्ध हुआ। सूत्रालंकारके कर्ता अश्वघोषका कहना है कि जैसे रातमें उल्ल शक्तिशाली होता है वैसे ही ससारमें बुद्धके आनके पहले यह दर्शन शक्तिशाली था। बुद्धके प्रादुर्भाव होनेपर इस दर्शनका प्रभाव होन हो गया इसलिये इस दर्शनको औलक्य दर्शन कहते हैं^२। वैशेषिकोंका दूसरा नाम पाशपत है। वैशेषिक लोग द्रव्य ३ गुण कम सामान्य विषय और समवाय इन छह तत्त्वोंको और प्रत्यक्ष और अनुमान दो प्रमाणोंको स्वीकार करते हैं।

न्याय-वैशेषिकोंके समानतत्र

न्यायिक और वैशेषिक लोग बहुतसी मायताओंसे एकमत हैं इसलिये इन्हे समानतत्र कहा गया है। न्यायभाष्यकार वात्स्यायनने वैशेषिक सिद्धांतको न्यायका प्रतिस्पर्ध सिद्धांत कहा है। बौद्ध विद्वान् आर्यदेव और हरिवर्मन् भी न्याय और वैशेषिक सिद्धांतोंका भिन्न भिन्न रूपमें उल्लेख नहीं करते। उद्योतकर अपन न्यायवार्तिकमें वैशेषिक सिद्धांतोंका ही उपयोग करते हैं। आगे चलकर बरदराज तार्किकरक्षाम केशवमिथ तकभावाम शिवाचित्थ सप्तपदार्थोंमें लोकाभिभास्कर तकौमुदीमें विश्वनाथ भाषापरिच्छेद और सिद्धांतमुक्तावलिमें अन्नमट् तर्कसंग्रहमें और जगदीश तर्कामृतमें न्याय-वैशेषिक सिद्धांतोंका समान रूपसे उपयोग करते हैं। विद्वानोंका मत है कि प्रशस्तपादभाष्यकारके समयके वैशेषिक सिद्धांत और उद्योतकरके समयके न्याय सिद्धांतोंमें बहुत कम अंतर था परन्तु उत्तरकालीन वैशेषिकाने आत्मा और अनात्माके

१ वैशेषिक स्यादौलक्य । नित्यद्रव्यवृत्तयोऽत्र विशेषा ते प्रयोजनमस्य वैशेषिक शास्त्र तद् व्युत्पत्ती वा वैशेषिका । उलकस्याप यमिव । तद्वज्रमत्वादौलक्य शास्त्र उलकवधधारिणा महेश्वरेण प्रणीतमिति प्रसिद्धिः । अभिधानचिन्तामणि ३-५२६ वृत्ति ।

२ प्रोफेसर ध्रुव स्याद्रादमंजरी नोटस पृ २३-२५ ।

३ वैशेषिकोंके द्रव्य गण काल आत्मा परमाण आदिकी मायताओंके साथ जैनदर्शनके सिद्धांतोंकी तुलना करनेके लिये देखिये वैशेषिकसूत्र और तत्त्वार्थाधिगमसूत्र तथा प्रोफेसर याकाबी का Jain Sutras भाग २ भूमिका पृ ३३ से ३८ ।

४ वैशेषिकसूत्र और प्रशस्तपादभाष्यमें द्रव्य गुण आदि छह पदार्थोंका ही उल्लेख पाया जाता है। हरिभद्र संकराचार्य आदि विद्वानोंने छह पदार्थोंका उल्लेख किया है। आगे जाकर श्रीधर उदयन शिवाचित्थ आदि विद्वान् छह पदार्थों अभाव नामका सातवाँ पदार्थ मिलाकर सात पदार्थोंकी स्वीकार करते हैं। इन विद्वानोंकी मान्यता है कि अभाव तुच्छ रूप नहीं है। अन्य पदार्थोंकी तरह अभाव भी अलग पदार्थ है। यह अभाव भावके आश्रयसे रहता है इसलिये भाष्यकारने अभावको अलग पदार्थ नहीं कहा (अभावस्य पुष्यमुपदेश भावपारतन्त्र्यात् न त्वभावात्—न्यायकवली पृ ६)। शिवाचित्थने सात पदार्थोंके विवेचन करनेके लिये सप्तपदार्थों नामक स्वतंत्र ग्रंथकी रचना की है।

विशेष की ओर अधिक ध्यान दिया और परमाणुवादका विशेष रूपसे अध्ययन किया तथा उत्तरकाशीज नैयायिकोंने न्याय और तत्त्वको बुद्धिगत करनेमें अपनी शक्ति लगाई इसलिये न्याय चलकर न्याय और वैशेषिक सिद्धांतोंमें परस्पर बहुत अन्तर पड़ता गया। यह अन्तर इतना बढ़ा कि वैशेषिकोंके पदार्थोंका सम्बन्ध करनेके लिये नव्य-नैयायिक रघुनाथ आदिको पदार्थसम्बन्ध जैसे बर्णोंकी रचना करनी पड़ी। सुणरत्नसूरिने नैयायिक और वैशेषिकोंके मतको अभिन्न^१ बताते हुए उनके साधुओंके समान वेध और आचारका बणन करते हुए लिखा है— य लोग निरन्तर दण्ड धारण करते हैं मोटी लघोटी पहिन्ते हैं अपने शरीरको कबलसे ठके रहते हैं जटा बढाते हैं भस्म लपेटते हैं यज्ञोपवीत रखते हैं हाथमें अलपात्र रखते हैं नीरस भोजन करते हैं प्राय वृक्षके नीचे वनम रहते हैं तूबी रखत हैं क दमल और फलके ऊपर रहते हैं आतिथ्यकर्म रत रहते हैं कोई सस्त्रीक होते हैं और कोई स्त्री रहित होते हैं दोनोम स्त्री रहित अच्छे समझे जाते ह। ये पचाम्नि तप तपते हैं समयकी उत्कृष्ट स्थितिमें नग्न रहते हैं और भ्रात काक दात पेट आदिको साफ करके अगम भस्म लगाकर शिषका ध्यान करते हैं। जब इनको अजमान लोग नमस्कार करते हैं ये ओं नम शिवाय बोलते हैं और सन्यासी लोग केवल नम शिवाय कहते हैं। ये तपस्वी शव पाशुपत महाव्रतधर और कालमुखके भेदसे चार प्रकारके होते हैं। नैयायिक और वैशेषिकोंका देवताके विषयमें मतभेद नहीं है।

न्याय वैशेषिकोंमें मतभेद

१ वैशेषिक लोग शब्दको भिन्न प्रमाण नहीं मानते परन्तु नैयायिक बर्णोंके प्रामाण्यको स्वीकार करते हैं। नैयायिक शब्दको भिन्न प्रमाण मानकर बर्णोंके प्रमाणके अतिरिक्त ऋषि आय और म्लेच्छ आत्माओंको प्रमाण मानते हैं।

२ नैयायिक उपमानको भिन्न प्रमाण मानते हैं तथा अर्थापत्ति सभ्रव और ऐतिह्यको प्रमाण मान कर उनका प्रत्यक्ष अनुमान आदि चार प्रमाणोंमें अवर्भाव करते हैं। वैशेषिक सूत्रोंमें उक्त प्रमाणोंका कोई उल्लेख नहीं। वैशेषिक प्रत्यक्ष और अनुमान केवल दो ही प्रमाण मानते हैं।

३ नैयायिक लोग सोलह पदार्थ मानते हैं। यायसूत्रोंमें द्रव्य गण कम विशय और समवायके विषयमें कोई चर्चा नहीं आती। वैशेषिकसूत्रोंकी चर्चा प्रचान्तया द्रव्य गुण आदि पदार्थोंके सबधमें ही होती है।

४ वैशेषिकसूत्रोंमें ईश्वरका नाम नहीं। यायसूत्र ईश्वरका अस्तित्व सिद्ध करत हैं।

५ वैशेषिक मोक्षको निश्चय अथवा मोक्ष नामसे कहते हैं और शरीरसे सदाके लिये सबध छट जानेको मोक्ष मानते हैं। नैयायिक मोक्षको अपवग नामसे कहते हैं और दुखके क्षयका अपवग मानते हैं।

६ वैशेषिक पोलुपाकके सिद्धांतको और नैयायिक पिठरपाकके सिद्धांतको मानते हैं^२।

वैदिक साहित्यमें ईश्वरके विविध रूप

(१) ब्रह्म युगके लोग सय चद्र उषा अग्नि बिद्यत् आकाश आदिको अपना आराध्य देव समझ कर सूर्य आदिकी पूजा और आराधना करते थे। धीरे-धीरे सूर्य आदिका स्थान इन्द्र वरुण

१ अन्ये केचनाचार्या नैयायिकमतावैशेषिकी सह भेद पाथक्य न मन्यन्ते। एकदेवतत्त्वेन तत्त्वानां मिथोऽन्तर्भावनास्वीयस एव भेदस्य भावाच्च नैयायिकवैशेषिकाणां मिथो मतैक्यमवेच्छन्तीत्यर्थः। षडदर्शन समुच्चयटीका पृ १२१।

२ देखिये वासगुप्तकी A History of Indian Philosophy Vol I पृ ३०४-५।

आदि देवताओंका विकास । ये इन्द्र, वरुण आदि देवतामण जिस तरह कोई बड़ई अथवा सुनार किसी नूतन पदार्थकी सृष्टि करता है उसी तरह एक साथ अथवा एक एक करने जगतकी सृष्टि करते हैं । तत्पश्चात् वेदोंमें जन सृज अष्ट गम रेतस आदि शब्दोंका प्रयोग मिलता है और यहाँ देवताओंको सृष्टिसृजक और शासक कहकर पिता रूपसे उल्लेख किया गया है । आगे चलकर सृष्टिको देवताओंकी माया कह कर सृष्टिको मनुष्यबुद्धिके बाह्य बताया है । इन्द्र मायाके द्वारा सृष्टिकी रचना करता है और अपने शरीरसे ही अपन माता पिताका निर्माण करता है । तत्पश्चात् वैदिक ऋषि ईश्वरकी निश्चित रूप देनेके लिये सत असत तथा जीवन मृत्यु आदि परस्पर विरोधी शब्दोंसे ईश्वरका वर्णन करते हैं । (२) ब्राह्मणोंमें भी ईश्वर संबंधी अनेक मनोरञ्जक कल्पनाय पायी जाती हैं । (अ) प्रजापतिन एकसे अनेक होनेकी इच्छा की इसके लिये प्रजापतिने तप किया और तीन लोकोंकी सृष्टि की^१ । (ब) सृष्टिके पहले पृथिवी आकाश आदि किसी पदार्थका भी अस्तित्व नहीं था । प्रजापतिने एकसे अनेक होनेके लिये तपश्चरण किया । तपश्चरणके बलसे धूम अग्नि प्रकाश उजाला किरण और वाष्पकी उत्पत्ति हुई और बादमें ये सब पदार्थ बादलकी तरह जमकर घनीभूत हो गये । इससे प्रजापतिका लिंग फट गया और उसमेंसे समुद्र फट निकला । प्रजापति रुदन करने लगे क्योंकि अब उनके ठहरनेकी कोई जगह नहीं रह गई थी । प्रजापतिकी आँखोंके अश्रुबिन्दु समुद्रके जलमें गिरे और ये पृथिवीके रूपमें परिणत हो गये । तत्पश्चात् प्रजापतिने पृथिवीको साफ किया और उसमें वायुमण्डल और आकाशकी उत्पत्ति हुई ।^२ (स) प्रजापतिन एकसे अनेक होनेके लिये कठोर तपश्चरण किया । उससे ब्राह्मन् (वेद) और जलकी उत्पत्ति हुई । प्रजापतिन त्रयोविद्याको लेकर जलमें प्रवेश किया इससे अंडा उत्पन्न हुआ । प्रजापतिने अंडेका स्पश किया और फिर अग्नि वाष्प मृत्तिका आदिकी उत्पत्ति हुई ।

(३) उपनिषद्-साहित्यमें भी सृष्टि और सृष्टिकर्ताके विषयमें विविध सिद्धांतोंका प्रतिपादन किया गया है । (अ) केवल बहुद्वारण्यक उपनिषद्में कई कल्पनायें मिलती हैं । यहाँ असत् मृत्यु और सुधाकी क मानकर मृत्युसे जीवनकी तथा मृत्युसे जल पृथिवी अग्नि वायु लोक आदिकी सृष्टि स्वीकार की गई है । दूसरे स्थलपर आत्मा अथवा पुरुषसे सृष्टि की उत्पत्ति मानकर कहा गया है कि जिस समय आ मांम सवेदन शक्तिका आविर्भाव हुआ उस समय आत्मा अपनेको अकेले पाकर भयभीत हो उठा । आत्मा पुरुष और स्त्री दो भागोंमें विभक्त हुआ । स्त्रीने देखा कि पुरुष उसका सजक है और साथ ही उसका प्रेमी भी है । स्त्रीने गौका रूप धारण कर लिया । पुरुषने बैलका रूप धारण किया । इसी प्रकार बकरी बकरा आदि युगलोंकी उत्तरोत्तर सृष्टि होती गई । अन्यत्र ब्रह्मसे सृष्टिकी रचना मानी गई है । यहाँ कहा गया है कि सृष्टिके पहले एक ब्रह्म ही था । ब्रह्मन अपनेको पर्याप्त शक्तिशाली न देखकर क्षत्रिय वैश्य शूद्र जातियोंकी और सत्यकी सृष्टि^३ की । (ब) छान्दोग्य उपनिषद्में असत्को अंडा बताकर अंडेके फूटनेसे पृथिवी आकाश पवन आदिकी रचना मानी गई है ।^४ (स) प्रश्न उपनिषद्में सृष्टिकर्ताकी अनादि मानकर कहा गया है कि जिस समय ईश्वरको सृष्टिके रचनेकी इच्छा हुई उस समय ईश्वरन रयि और प्राणके युगलको पैदा किया । (ङ) मुण्डक उपनिषद्में अक्षरसे सृष्टि मानी गई

१ देखिये बेन्नेटकर और रानडेकी History of Indian Philosophy Vol II अध्याय १ ।

२ ऐतरेयब्राह्मण ५-२३ । देखिये वही अध्याय २ ।

३ तैत्तिरीयब्राह्मण ११-२-९ । वही ।

४ शतपथब्राह्मण ६-१-१-८ और आगे । वही ।

५ बृहदारण्यक उ अध्याय १ ।

६ छान्दोग्य उ ३-१९-१ ।

७ प्रश्न उ १-४ ।

है । इसी प्रकार अन्य उपनिषदोंमें तम प्राण आकाश हिरण्यगर्भ जल वायु अग्नि आदिसे सृष्टिको उत्पन्न स्वीकार किया गया है ।^१

भारतीय दर्शनमें चार्वाक बौद्ध जन भीमासा सांख्य^२ और योग दशनकार ईश्वरको सृष्टिकर्ता स्वीकार नहीं करते । वेदान्त^३ न्याय^४ और वैशेषिक दर्शनमें ईश्वरको सृष्टिका रचयिता माना गया है ।

ईश्वरके अस्तित्वमें प्रमाण

ईश्वरवादियोंका मत है कि इस अचेतन सृष्टिका कोई सचेतन नियन्ता होना चाहिये । परमाणु और कर्मशक्तिसे सृष्टिकी रचना नहीं हो सकती क्योंकि परमाणु और कर्मशक्ति दोनों अचेतन हैं । इसलिये इस सृष्टिका सचेतन नियन्ता सव्यापी कर्णाशील और जीवोंके कर्मोंके अनुसार सुख-दुःखका फल देनेवाला एक ईश्वर ही हो सकता है । ईश्वरके अस्तित्वमें दिये जानवाले प्रमाणोंको तीन विभागोंमें विभक्त किया जा

१ मुण्डक उ १-७ ।

२ देखिये रानडे और बेवलकरकी Constructive Survey of the Upanisadic Philosophy अ २ ।

३ सांख्यदर्शनके इतिहासको तीन प्रधान युगीमें विभक्त किया जाता है—(१) मौलिक अर्थात् उपनिषद् भगवद्गीता महाभारत और पुराणोंका सांख्य ईश्वरवादी था । (२) दूसरे युगका अर्थात् महाभारत के अर्वाचीन भागमें तथा सांख्यकारिका और बादरायणके सूत्रोंमें वर्णित सांख्य प्रकृतिवाद के सिद्धांत से प्रभावित होकर अनौश्वरवादी हो गया । (३) तीसरे युगका अर्थात् ईसाकी सोलहवीं शताब्दिका सांख्यदर्शन विज्ञानभिक्षुके अधिपतित्वमें फिरसे ईश्वरवादकी ओर झुक गया ।

४ योगको सेश्वर सांख्य भी कहा जाता है । इस मतमें ईश्वरको सृष्टिका कर्ता नहीं मानकर एक पुरुष विशेषको ईश्वर माना गया है । यह पुरुषविशेष सदा क्लेश कर्म कर्मोंका फल और वासनासे अस्पृष्ट रहता है ।

५ वेदा त्के अनुसार ईश्वर जगतका निमित्त और उपादान कारण है इसलिये वदन्तिमोका मत है कि ईश्वरन स्वयं अपनमसे ही जगतको बनाया है जब कि याय-वशषिकोंके अनुसार सृष्टिम ईश्वर केवल निमित्त कारण है । सके अतिरिक्त वदान्त मतमें अनुमानसे ईश्वरकी सिद्धि न मानकर अम स्थिति और प्रलय तथा शास्त्रकारण होनेसे ईश्वरको सिद्धि मानी गई है ।

६ गार्गे (G rbe) आदि विद्वानोंके मतके अनुसार यायसूत्र और यायभाष्यमें ईश्वरवादका प्रतिपादन नहीं किया गया है । यहा ईश्वरको केवल द्रष्टा ज्ञाता सबज्ञ और सबशक्तिशाली कहा गया है सृष्टि का कर्ता नहीं परन्तु यह ठीक नहीं । क्योंकि यायभाष्यमें ईश्वरके पितृतुल्य होनेका स्पष्ट उल्लेख मिलता है—यथा पिताऽप्यानां तथा पितृभूत ईश्वरो भूतानाम ४-१-२१ ।

७ कुछ विद्वानोंका मत है कि वैशेषिकसूत्रोंमें ईश्वरके विषयका कोई उल्लेख नहीं पाया जाता । यहां परमाणु और आत्माकी क्रिया अदृष्टके द्वारा प्रतिपादित की जाती है । इसलिये मौलिक वैशेषिक दर्शन अनौश्वरवादी था । अथली (Athalye) आदि विद्वान इस मतका विरोध करते हैं । उनका कहना है कि वैशेषिक दर्शन कभी भी अनौश्वरवादी नहीं रहा । वैशेषिकसूत्रोंका ईश्वरके विषयमें मौन रहन का यही कारण है कि वैशेषिक दर्शनका मुख्य ध्येय आत्मा और अनात्माकी विशेषताओंको प्ररूपण करना रहा है । Tarka Samgraha पृ ११६ ७—देखिये प्रोफेसर राधाकृष्णनकी Indian Philosophy Vol II पृ २२५ ।

संज्ञा है—कायकारणभावमूलक (Cosmological) सत्तामूलक (Ontological) प्रयोजनमूलक (Teleological) ।

(१) कायकारणभावमूलक : व्याय-नैसर्गिकोंका ईश्वरकी सिद्धिमें यह सुप्रसिद्ध प्रमाण है । नैसर्गिकोंका कहना है जितने भी कार्य होते हैं वे सब किसी बुद्धिमान कर्ताके बनाये हुए देखे जाते हैं । इसलिये पृथिवी पर्वत आदि किसी कर्ताके बनाये हुए हैं क्योंकि वे काय हैं । जो जो काय होते हैं वे किसी कर्ताकी अपेक्षा रखते हैं जैसे घट । पृथिवी पर्वत आदि भी काय हैं इसलिये वे भी किसी कर्ताके बनाये हुए हैं । यह कर्ता ईश्वर ही है । ' शंका—हम जो घट आदि साधारण कार्योंको देखते हैं उनका कोई कर्ता अवश्य है परन्तु पृथिवी पर्वत आदि असाधारण कार्योंके कर्ताका अनुमान नहीं किया जा सकता । अतएव जो काय होते हैं वे किसी कारणकी अपेक्षा रखते हैं यह अनुमान ठीक नहीं है । समाधान—हमने उक्त अनुमानमें सामान्य रूपसे व्याप्तिका ग्रहण किया है । जिस प्रकार रसोईघरमें धूम और अग्निकी व्याप्तिका ग्रहण हानपर उस यातिसे पर्वत आदिमें भी धूम और अग्निकी व्याप्तिका ग्रहण किया जा सकता है उसी तरह घट आदि काय और कुम्हार आदि कर्ताका संबंध देखकर पृथिवी पर्वत आदि सम्पूर्ण कार्योंके कर्ताका अनुमान किया जाता है । उक्त अनुमानमें घट केवल दृष्टान्तमात्र है । दृष्टान्तके सम्पूर्ण अर्थ दृष्टांतिक नहीं आ सकते । इसलिये उसे छोड़ते छोटे कायका कोई कर्ता है उसी तरह बड़े बड़े पृथिवी आदि कार्योंका कर्ता ईश्वर है । शंका—अकुर आदिके काय होनपर भी उनका कोई कर्ता नहीं देखा जाता इसलिये उक्त अनुमान बाधित है । समाधान—अकुर आदि काय हैं इसलिये उनका कर्ता भी ईश्वर ही है । ईश्वर अवश्य है अतएव हम उसे अकुर आदिको उपपन्न करता हुआ नहीं देख सकते ।

(२) सत्तामूलक पश्चिमके एंसेल्म (Anselm) और दकार्त (Descarte) आदि विद्वान ईश्वर के अस्तित्वमें दूसरा प्रमाण यह देते हैं कि यदि ईश्वरकी सत्ता न होती तो हमारा हृदय ईश्वरके अस्तित्वकी भावना नहीं उपजती । जिस प्रकार त्रिभुजकी कल्पनाके लिये यह मानना आवश्यक है कि त्रिभुजके तीन कोण मिलकर दो समकोणके बराबर होते हैं उसी प्रकार ईश्वरकी कल्पनाके लिये ईश्वरका अस्तित्व मानना अनिवार्य है ।

(३) प्रयोजनमूलक ईश्वरके सम्भावमें तीसरा प्रमाण है कि हम सृष्टिमें एक अद्भुत व्यवस्था दृष्टिगोचर होती है । यह सृष्टिकी व्यवस्था और उसका सामञ्जस्य केवल परमाणु आदिके संयोगके फल नहीं हो सकते । इसलिये अनुमान होता है कि कोई ऐसी शक्तिशाली महान् चेतनाशक्ति अवश्य है जिसने इस सृष्टिकी रचना की है ।^१

१ ह्यूम (Hume) आदि पश्चिमके विद्वानोंन इस तर्कका खण्डन किया है । इन लोगोंका कहना है कि जिस प्रकार हम सम्पूर्ण कार्योंके कारणका पता लगाते लगाते आदिकारण ईश्वर तक पहुँचते हैं उसी प्रकार ईश्वरके कारणका भी पता क्यों न लगाया जाय ? यदि हम ईश्वर रूप आदिकारणका पता लगा कर रुक जाते हैं तो इससे मालूम होता है कि हम ईश्वरको केवल अज्ञातके आधारपर मान लेना चाहते हैं । जैन बौद्ध आदि अनीश्वरवादियों ने भी यह तर्क दिया है ।

२ कान्ट (Kant) आदि पश्चिमका य दार्शनिकोंन इस युक्तिका खण्डन किया है । इन लोगोंका कथन है कि यदि हम मनुष्य हृदयमें ईश्वरकी कल्पनाके आधारसे ईश्वरके अस्तित्वको स्वीकार कर तो संसारमें जितने भिक्षुक हैं वे मनमें अज्ञातकार्योंकी कल्पना करके करोड़पति हो जायें ।

३ कान्ट (Kant) स्पेंसर (Spencer) प्रोफेसर टिण्डल (Tyndall) प्रोफेसर नाइट (Knight) आदि विद्वानोंका कहना है कि हम सहीमें ग्रहाण्टको देखकर उससे असीम उपादान कारणका अनुमान नहीं कर सकते । इसलिये अब तक हम अज्ञेय प्रमाणोंके द्वारा ईश्वरका निश्चय न कर लें अन्यथा अब तक स्वयं ईश्वरके प्रधान शक्तिशाली भावन आदि सब एक ईश्वरके विषयमें हम अपना निर्णय नहीं दे

आचार्य उदयनने ईश्वर की सिद्धिमें निम्न प्रमाणोंका उल्लेख किया है—

(क) सृष्टि काय है इसलिये इसका कोई कारण होना चाहिये । (ख) सृष्टिके आदिमें दो वरणाणुओंमें संबंध होनेसे द्व्यणुककी उत्पत्ति होती है इस आयोगन-क्रियाका कोई कर्ता होना चाहिये । (ग) सृष्टिका कोई आधार चाहिये । (घ) बुनने आदि कार्योंको सृष्टिके पहले किसीने सिखाया होगा इसलिये कोई आदिशिक्षक होना चाहिये । (ङ) बरदोंमें कोई शक्तिका प्रभावा होना चाहिये । (च) कोई अस्तिका बनानवाला होना चाहिये । (छ) वदवाक्योंका कोई कर्ता होना चाहिये । (ज) दो परमाणुओंके संबंधसे द्व्यणुक बनता है इसका कोई ज्ञाता होना चाहिये ।

ईश्वरविषयक शंकाएँ

शंका—जगतके निर्माण करनेमें ईश्वरकी प्रवृत्ति अपने लिये होती है अथवा दूसरेके लिये ? ईश्वर कृतकृत्य है उसकी सम्पूर्ण इच्छाओंकी पूर्ति हो चुकी है अतएव वह अपनी इच्छाओंको पूरा करनेके लिये जगतका निर्माण नहीं कर सकता । यदि ईश्वर दूसरेके लिये सृष्टिकी रचना करता है तो उसे बुद्धिमान नहीं कहा जा सकता । कण्ठासे बाध्य होकर भी ईश्वरन सृष्टिका निर्माण नहीं किया अन्यथा जगतके सम्पूर्ण प्राणियोंको सुखी होना चाहिये था ।^१ ईश्वरवादी—वास्तवमें कण्ठाके बशीभूत होकर ही ईश्वरकी सृष्टिके निर्माण करनेमें प्रवृत्ति होती है । ईश्वर भिन्न भिन्न प्राणियोंके पुण्य और पाप कर्मोंके अनुसार सृष्टिका सजन करता है इसलिये सबथा सुखमय सृष्टिकी रचना नहीं हो सकती । जीवाके अच्छे और बुरे कर्मोंके अनुसार जगतकी रचना करनेसे ईश्वरको स्वतंत्रतामें कोई बाधा नहीं पड़ सकती । क्योंकि जिस तरह अपन हाथ पैर आदि अवयव अपन कायमें बाधक नहीं होते इसी तरह जीवोंके कर्मोंकी अपेक्षा रख कर सृष्टिके निर्माण करने में ईश्वरको परावलम्बी नहीं कहा जा सकता । शंका—सृष्टिका बनानवाला ईश्वर शरीर सहित होकर सृष्टि रचता है अथवा शरीर रहित होकर ? यदि ईश्वरको सशरीर माना जाय तो ईश्वरको अदृष्टका विषय कहना चाहिये क्योंकि सम्पूर्ण शरीर अदृष्टसे ही निश्चित होते हैं । इसी प्रकार ईश्वरको अशरीरी भी नहीं मान सकते क्योंकि अशरीर ईश्वर सृष्टिको उपान नहीं कर सकता । ईश्वरवादी—जिस प्रकार शरीर रहित आत्मा शरीरमें परिवर्तन उपन करती है उसी तरह अशरीरी ईश्वर अपनी इच्छासे ससारका सजन करता है । ईश्वरमें इच्छा और प्रयत्नकी उत्पत्ति होनेके लिये भी ईश्वरको सशरीरी मानना ठीक नहीं । क्योंकि ईश्वरकी इच्छा और प्रयत्न स्वाभाविक हैं कारण कि हम लोग ईश्वरकी बुद्धि इच्छा और प्रयत्नको नियम स्वीकार करते हैं । अथवा परमाणुओंको ही

सकते । इसलिये प्रयोजनमलक अनुमानसे हम विश्वके नियामक अथवा सयोजक ईश्वरका ही अनुमान कर सकते हैं इससे विश्वके रचयिता अथवा उत्पादक ईश्वरका अनुमान नहीं हो सकता ।

१ कार्यायोजनघृत्यादे पदात् प्रत्ययत अते ।

वाक्यात् सख्याविशेषाच्च साध्यो विश्वविदभ्यय ॥ न्यायकुमुदुपाञ्जलि ५-१ ।

२ ज एस मिल (J S Mill) आदि पश्चिमके विद्वानों भी ईश्वरके विरुद्ध यह शंका उपस्थित की है ।

३ अनुपभुक्तफलानां कर्मणां न प्रक्षय सगमन्तरेण च तत्फलभोगाय नरकादिसृष्टिमारभते दयालुरेव भगवान् । उपभोगप्रबन्धेन परिभाषाताममतरांतरा विधातये जतूनां भुवनोपसंहारमपि करोतीति सब मततुपनिबन्धमेव । न्यायमञ्जरी पृ २२ ।

४ यत्पुनर्विकल्पितं सशरीर ईश्वर सृजति जगद् अशरीरी वेति तत्राशरीरस्यैव सृष्टत्वमस्याभ्यपगच्छाम । ननु क्रियावैशमिबन्धकम् कर्तृत्वं न पारिभाषिकं तत्राशरीरस्य क्रियाचिरहातं कथं भवेत् । कस्य च कुनाशरीरस्य कर्तृत्वं दृष्टमिति । उच्यते । प्रयत्नज्ञानविक्रियाव्यभिचित्वं कर्तृत्वमाशङ्कते । तच्चेद्वरे

ईश्वरका शरीर ज्ञाना जा सकता है । जिस प्रकार हमारी आत्मामें इच्छा होमके कारण हमारे शरीरमें क्रिया होती है उसी तरह ईश्वरकी निर्य इच्छासे परमाणुभी क्रिया होती है । शंका—ईश्वर प्रत्यक्ष अनुमान आगम और उपमान प्रमाणोंसे सिद्ध नहीं होता । किसी पदार्थको प्रत्यक्ष प्रमाणसे जाननेके लिये इन्द्रिय और पदार्थोंका संबंध हीमा आवश्यक है परन्तु ईश्वरका इन्द्रियोसे संबंध नहीं हो सकता क्योंकि ईश्वरवादी ईश्वरको इन्द्रियोंके विषयके बाह्य मानते हैं इसलिये प्रत्यक्षसे ईश्वरको नहीं जान सकते । अनुमान प्रत्यक्ष पूरक ही होता है अतएव ईश्वरका प्रत्यक्ष न होनेसे ईश्वरको अनुमानसे भी नहीं जान सकत । मासके उप देशमें और उपमान प्रमाणमें भी प्रत्यक्षकी आवश्यकता पडती है इसलिये उपमान और शब्दसे भी ईश्वरकी सिद्धि नहीं होती । ईश्वरवादी—ईश्वर हमारे इन्द्रियप्रत्यक्षका विषय नहीं है यह ठीक है । परन्तु इससे हम ईश्वरका अभाव सिद्ध नहीं कर सकने । अधिकसे अधिक हम यह कह सकत ह कि ईश्वर प्रत्यक्षसे सिद्ध नहीं किया जा सकता । परन्तु किसी हालतमें प्रत्यक्षसे ईश्वरका अभाव सिद्ध नहीं होता । अनुमानसे ईश्वरकी सिद्धि और असिद्धि दोनों नहीं हो सकती । उपमान प्रमाणका ईश्वरसिद्धिसे कोई संबंध नहीं है । तथा शब्द प्रमाणसे ईश्वरकी सिद्धि होती ही है २ ।

ईश्वरके विषयमे आधुनिक पाश्चात्य विद्वानोंका मत

पश्चिमके आधुनिक दार्शनिक विद्वान प्राय ईश्वरको सृष्टिका कर्ता नहीं मानते हैं । इन लोकोका कहना है कि यदि ईश्वर सृष्टिका कर्ता हाता और वह प्राणियोंका शशचिन्तक होता तो गत यारूपीय महायुद्धमें असंख्य नर नारियोंका रक्त पानीकी तरह कभी नहीं बहाया जाता । अतएव यदि सृष्टिकर्ता ईश्वर कृपाल है तो उसे नाना प्रकारके दुःख और यावियोंसे परिपण सृष्टिकी कभी रचना नहीं करनी चाहिय थी । इस बात को पाश्चात्य विद्वानान विभिन्न रूपोंमे प्रगट किया ह । एच जी व स (H G Wells) का कथन है कि ईश्वरको सब शक्तिमान सृष्टिका मजक नहीं कह सकते । यदि ईश्वर सृष्टिके प्राणियोंको युद्ध मृ यु आदिसे बचानम समय होकर भी केवल अपना क्रोडाके लिय ही सृष्टिका निर्माण करता ह ता म उसे घृणाकी दृष्टिसे देखता है । विलियम जम्स (William James) के कथनानुसार हम ऐसे ईश्वरकी आवश्यकता है जो हमारे जसा ही हो और हम उसे अपना मित्र साथी नायक सनापति और राजा मानकर अपनी असहाय और होन दगाम उससे सहानुभूति प्राप्त कर सक । इस विस्वमे ईश्वरीय क्रम दिखाई नहीं देता इसलिये हम अनादि अनंत ईश्वरकी कल्पना नहीं कर सकते । प्रो हेमहोल्त्ज (Prof Helmholtz) का कहना है कि आखम व सब दाव ह जो किसीके देखनेके यत्रम पाये जा सकत हैं और कुछ अधिक भी । इसम कुछ अत्युक्ति नहीं है कि यदि कोई चदमा बचनवाला इन दावोवाला चदमा मुझ देता तो म उसकी मखता या असावधानीको बडे बलपूरक दिखाता और उसके चदमको लोटा देता । कॉमटे (Comte) आदिका कहना है कि सौममण्डल ऐसा नहीं बना जिससे अधिकसे अधिक लाभ हो सकता । आवश्यकता थी कि बाद पृथिवी के चारों ओर उतन ही समयम घूमता जितनम पृथिवी सूर्यके चारो ओर घूमती है । यदि ऐसा होता तो बाद हर रातको परा परा चमका करता । लंग (Lange) और हक्सले (Huxley) आदि विद्वानोका कथन ह सृष्टिम उतना ही अपव्यय ह जितना खेतम एक खरगोशको मारनेके लिय करोडा ताप छोडनेम होता है ।

१ ईश्वरविषयक अन्य शंकाओंके लिय देखिये स्वाध्यायमञ्जरी पृ १९ - ४ ।

२ कुसुमार्जलि स्वचक्र ३ । तथा देखिये श्रीश्वरकी म्थायकवली पृ ५४-५७ जयन्तकी न्यायमञ्जरी पृ १९४ से आगे । जयन्तन ईश्वरकी सिद्धिमें सामान्यतोदृष्ट अनुमान दिया है—सामान्यतोदृष्ट तु लिंगमोश्वर सत्तायामिदं ब्रह्मे । पृथिव्यादिकार्यं धर्म तदुत्पत्तिप्रकारप्रयोगनामनिज्ञाकर्तृपूर्वकमिति साध्वो धर्म कार्य त्वात् पटाविषत् ।

प्लोटिनस (Plotinus) कहा करता था कि मुझे तो अपनी उत्पत्तिकी रीतिका ध्यान करके लज्जा आती है। इससे प्रतीत होता है या तो ईश्वर सृष्टिको न बनाता या वह बुद्धिमान नहीं है। ईश्वरको चाहिये या कि काम नाक या अगूठा आदिसे सन्तोत्पत्ति करता^१। इसी प्रकार मक्टागट (McTaggart) कैनन राशडल (Canon Rashdall) आदि विद्वानों ईश्वरको अकर्ता और असवव्यापक माना है^२।

न्याय वैशेषिक साहित्य

कणादके वैशेषिक सूत्रोंकी रचना अक्षपादके यायसूत्रोंसे पहले मानी जाती है। यूई (U) वैशेषिक दर्शनकी उत्पत्ति बुद्धके समय और कमसे कम ईसाकी प्रथम शताब्दीके अंतिम वैशेषिकसूत्रोंकी रचनाका समय मानते हैं। प्रशस्तपाद वैशेषिकसूत्रोंके समय भाष्यकार हो गये हैं। इनका समय ईसाकी पाँचवीं छठी शताब्दी बताया जाता है। वैशेषिकसूत्रोंके ऊपर रावणभाष्य और भारद्वाजवृत्ति नामके भाष्योंका भी उल्लेख मिलता है। ये भाष्य आजकल लुप्त हो गये हैं। प्रशस्तपादभाष्य पर व्योमशंकरन व्योमवती श्रीधरने 'याय कन्दली उदयनने किरणावलि और श्रीवत्सने लीलावती तथा नवद्वीपके जगदीश भट्टाचार्यने भायसूक्ति और शंकरमिश्रन कणादरहस्य टीकाय लिखी है। इसके अतिरिक्त शिवादि यकी सप्तपदार्थों लौगाक्षभास्करकी एककीमुदी विद्वनाथका भाषापरिच्छद तकसप्रह तर्कामृत आदि ग्रंथ वैशेषिकदर्शनका ज्ञान करनेके लिय महत्त्वपूर्ण हैं।

न्यायसूत्रोंकी रचनाके विषयमें विद्वानोंका मतभेद है। प्रो याकोबीका मत है कि 'यायसूत्र २ ४५ ईसवी सन्म रचे गये हैं। यूई (U) न इस समयको १५ २ ईसवी सन स्वीकार किया है। प्रो धवन उक्त मतकी विस्तृत समालोचना करते हुए 'यायसूत्रोंके रचनाके समयको ईसवी सनके पंच षष्ठरी शताब्दी माना है। वात्स्यायन यायसूत्रोंके प्रथम भाष्यकार गिन जाते हैं। इनका समय ईसाकी चौथी शताब्दी माना जाता है। वात्स्यायन पर बौद्ध तार्किक दिडनागक आक्षेपाका परिहार करनेके लिये उद्योतकर (६३५ ई स) न वात्स्यायनभाष्य पर यायवार्तिककी रचना की। न्यायवार्तिक पर वाचस्पतिमिश्रन (८४ ई स) यायवार्तिक तात्पर्यटीका लिखी। वाचस्पतिक यायसूचिनिबन्ध और यायसूत्रोद्धारका भी कर्ता कहा जाता है। वाचस्पतिमिश्रन वद्वत साख्य याग और पद्मभोमसा दर्शनो पर भी ग्रंथोंकी रचनाकी है। वाचस्पतिके बाद जयतभट्टका (८८ ई स) नाम बहुत महत्त्वका है। इन्होंने कुछ चर्च हुए 'यायसूत्रों पर स्वतंत्र टीका लिखी है। जयन्तन यायमजरी न्यायकलिका आदि ग्रंथोंकी रचना की है। मल्लिषणन स्यादमजरीम जयन्तका उल्लेख किया है। उदयन आचार्य दसवीं शताब्दीके विद्वान हैं। इन्होंने वाचस्पतिकी तात्पर्यटीकापर तात्पर्यटीका परिशिद्धि नामकी टीका तथा न्यायकुसुमाजलि आमतत्त्वविबेक लक्षणावलि किरणावलि यायपरिशिष्ट नामक ग्रंथोंकी रचना की है। उदयनकी रचनाओं पर गंगेश नैयायिकके पुत्र वधमान आदिने

१ ये उद्धरण प गंगाप्रसाद उपाध्यायकी अस्तित्ववाद नामक पुस्तकके १ व अध्यायमें फिलट (Flatt) की Theism के आधारसे दिये गये हैं।

२ कहा जाता है कि जिस समय कुसुमाजलिके कर्ता उदयनके ज्ञाना युक्तियासे ईश्वरका अस्तित्व सिद्ध करनेपर भी ईश्वरने दयालताका भाव प्रदर्शन नहीं किया उस समय उदयनने ईश्वरको ऐश्वर्यके मरसे मरत हुआ कहकर ईश्वरके अस्तित्वकी स्थितिको अपन अधीन बताकर निम्न श्लोककी रचना की—

ऐश्वर्यमममसोऽसि मां अवज्ञाय वर्तसे ।

पराक्रान्तेषु बीजेषु मदधीना तव स्थिति ॥

३ देखिये प्रो धवनकी स्यादादमजरी भूमिका पृ ४१-५४ ।

टीकायें किसी हैं। इसके अतिरिक्त भासवर्णकका न्यायसार तथा मुक्तावली दिनकरी रामरुद्री नामकी भाषापरिच्छदकी टीकायें तकसग्रह तकभाषा ताकिकरज्ञा आवि न्यायदर्शनके उल्लेखनीय ग्रन्थोंमेंसे हैं। न्यायदर्शनमें नव्यन्यायका जन्म मिथिलाके गणेश उपाध्यायसे आरम्भ होता है। गणेशका जन्म ई० स १२ म हुआ था। गणेशने तत्त्वचि तामणि नामक स्वतन्त्र ग्रन्थकी रचना की। इस प्रथम नैयायिकोंके चार प्रमाणोपर चर्चाकी गई है। तेरहवीं शताब्दीमें गणेशके तत्त्वचित्तामणिपर जयदेवने प्रत्यक्षालोक नामकी टीका लिखी। इसके पश्चात् बामुदेव सावभौम (ई स १५) ने तत्त्वचित्तामणिव्याख्या लिखी। बामुदेवके चैतन्य कृष्णानन्द रघुनन्दन और रघुनाथ नामके चार उत्तम शिष्य थे। इनमें रघुनाथने तत्त्वचित्तामणि पर दीधिति और वराहिक मतका खडन करनेके लिये पदाथखडन तथा ईश्वरकी सिद्धिके लिये ईश्वरानुमान नामक ग्रन्थ लिखे। इसके अतिरिक्त मथुरानाथ (१५८ ई स) जगदीश (१५९ ई स) और गदाधर (१६५ ई स) ने तत्त्वचित्तामणि पर टीकायें लिखकर नव्यन्यायको प्रलम्बित किया।

सांख्य-योग परिशिष्ट (घ)

(श्लोक २५)

सांख्य योग जैन और बौद्ध दर्शनोंकी तुलना और उनकी प्राचीनता

सांख्य जैन और बौद्धोंकी तरह बौद्धोंको नहीं मानते भीमासकोके यज्ञ-याग आदिकी निन्दा करते हैं तत्त्वज्ञान और अहिंसापर अधिक भार देते हैं सांसारिक जीवनके दुःख रूप साक्षात्कार करनेका उपदेश करते हैं जातिभेद स्वीकार नहीं करते ईश्वरको नहीं मानते स-यासको प्रधानता देते हैं जनोकी तरह आत्मबहुत्ववाद और बौद्धोंके क्षणिकवादकी तरह परिणामवादको मानते हैं तथा जैन और बौद्धोंके तीर्थक्षेत्रोंकी तरह कपिलका जन्म क्षत्रिय कुलम होना स्वीकार करते हैं। इस परसे अनुमान किया जा सकता है कि सांख्य योग जैन और बौद्ध इन चारों सस्कृतियोंकी जन्म देनेवाली कोई एक प्राचीन सस्कृति होनी चाहिये। ऋग्वेदम एक अटाधारी मनीका वणन आता है इस युग म एक सम्प्रदाय बहिक देवता और इन्द्र आदिमें विश्वास नहीं करता। यह सम्प्रदाय वेदकी ऋचाओंपर भी कटाक्ष किया करता था। यजुर्वेदम भी बहिक धर्मके विरुद्ध प्रचार करनेवाले यतियोंका उल्लेख आता है। एतरेय ब्राह्मण आदि ब्राह्मणोंम भी वेदको न माननेवाले सम्प्रदायोंकी चर्चा और कमकाण्डकी अपेक्षा तपश्चरण ब्रह्मचर्य त्याग इन्द्रियजय आदि भावनाओंकी उच्छृङ्खलताका उल्लेख किया गया है। उपनिषद् साहित्यम तो ऐसे अनक उल्लेख मिलते हैं जहां ब्राह्मण क्षत्रिय गुल्से अध्ययन करते हैं ऋषि ब्रह्मचर्यको ही वास्तविक यज्ञ मानते हैं बौद्धोंकी अपराविद्या कहकर यज्ञ याग आदिका तिरस्कार करते हैं और भिक्षाचर्याकी प्रधानताका प्रतिपादन कर ब्रह्मविद्याके महत्त्वका प्रसार करते हैं। महाभारतम भी जातिमें वण व्यवस्था न मानकर कमसे वणव्यवस्था माननेके अपनी आत्मा और शरीरका मांस आदि काटकर दान करनेके तथा अनेक प्रकारकी कठोर तपश्चर्याय करनेके अनेक उदाहरण पाये जाते हैं। इस पर से ऋग्वेदम भी एक ऐसी सस्कृतिके मौजूद रहनेका अनुमान होता है जो सस्कृति कमकाण्डकी अपेक्षा ज्ञानका डको और गृहस्थधर्मकी अपेक्षा स यासधर्मका अधिक महत्त्व देती थी। इस सस्कृतिको श्रमण अथवा क्षत्रिय सस्कृति कह सकते हैं।^१ उपनिषदोंका साहित्य अधिकतर इसी सस्कृतिके मास्तिष्ककी उपज^२ कहा जाता है।

- १ सिधम मोहे-जोदरो और हरणको खुदाईम पायी जानेवाली ब्यानस्थ मूर्तियोंसे भी इस सस्कृतिकी प्राचीनताका अनुमान किया जा सकता है।
- २ ब्राह्मण और श्रमण इन दोनों वर्गोंके इतिहासका मूल बहुत प्राचीन है। जिन तरह ब्राह्मणोंके धर्मशास्त्र पुराण आदि मथाम श्रमणोंका नास्तिक और असुरके रूपमें उल्लेखकर उनका स्पष्ट करके सचेल स्नान आदिका विधान किया गया है उसी तरह जैन और बौद्ध आदिके ग्रन्थोंम ब्राह्मणोंका मिथ्यादृष्टि कुमागगामी अभिमानी आदि शब्दोंसे तिरस्कार किया गया है। जिते द्रबुद्धि आदि ब्याकरणोंम ब्राह्मण और श्रमणोंके विरोधको सप और नकुलकी तरह जाति विरोध कहकर उल्लेख किया है। विरोधके लिये देखिये पं सुखलालजीकी पुरातत्व म प्रकाशित साम्प्रदायिकता अने तना पुरावाओंम दिग्दर्शन नामक लेखमाला। इस लेखमालाका इस पुस्तकके लेखकद्वारा किया हुआ हिंदी अनुवाद जनजगत म भी प्रकाशित हुआ है।
- ३ विरोधके लिये देखिये सन् १९३४ म बम्बईम होनेवाली २१ वीं इंडियन साइंस कांग्रेसके अवसरपर रायबहादुर आर पी चन्दा (R P Chanda) का श्रमणसंस्कृति (Shramanism) पर पढ़ा

सांख्य-योगदर्शन

सांख्य और योगदर्शन बुद्धके समयके पहिले दशन माने जाते हैं । पतञ्जलिके योगसूत्र सांख्यप्रवचनके नामसे कहे जाते हैं वाचस्पतिमिश्र भी सांख्य-योगके उपदेष्टा वाचस्पत्यकी योगशास्त्रव्युत्पादयिता कहकर उल्लेख करते हैं तथा स्वयं महर्षि पतञ्जलि सांख्य तत्त्वज्ञान पर ही योग सिद्धांतोंका निर्माण करते हैं । इससे मालम होता है कि किसी समय सांख्य और योग दर्शनोंमें परस्पर विशेष अंतर नहीं था । वास्तवमें सांख्य और योग दोनों दर्शनोंको एक दर्शनकी ही श्रेणी धारण कहना चाहिये । इन दोनोंमें इतना ही अंतर कहा जा सकता है कि सांख्यदर्शन तत्त्वज्ञानपर अधिक भार देता हुआ तबकी खोज करता है और तत्त्वोंके ज्ञानसे ही मोक्षकी प्राप्ति स्वीकार करता है जब कि योगदर्शन यम नियम आदि योगकी अष्टांगी प्रक्रियाका विस्तृत वर्णन करके योगकी सक्रियात्मक प्रक्रियाओंके द्वारा विलम्बित निरोध होनेसे मोक्षकी सिद्धि मानता है । सांख्यदर्शनको कापिलसांख्य और योगदर्शनको पार्तञ्जलसांख्य कह सकते हैं ।

सांख्यदर्शन

बुद्ध आत्माके तत्त्वज्ञानको सांख्य कहते हैं । अथर्वसम्पन्नदर्शनके प्रतिपादन करनेवाले शास्त्रको सांख्य कहा है । अथर्व पञ्चवीस तत्त्वोंका वर्णन करनेके कारण सांख्यदर्शनको सांख्य कहा जाता है ।^१ गुणरत्नने

गया लेख प्रो विन्टरनीज़की Some Problems in Indian Literature नामक पुस्तकमें Ascetic Literature in Ancient India नामक अध्याय इलियट (Eliot) की Hinduism and Buddhism भाग २ अध्याय ६ और ७ ।

- १ वेबर (Weber) आदि विद्वानोंके मतमें सांख्यदर्शन सम्पूर्ण वर्तमान भारतीय दर्शनमें प्राचीनतम है । महाभारतमें सांख्य और योगदर्शनका सनातन कहकर उल्लेख किया है ।
- २ सांख्य और योगदर्शनमें प्रवचन करनेके लिये सांख्यको निरीश्वर सांख्य और योगको ईश्वर सांख्य भी कहा जाता है । यायसूत्रोंके भाष्यकार वात्स्यायनन सांख्य और योग दर्शनमें निम्न प्रकारसे भेदका प्रवचन किया है—सांख्य लोग असत्की उत्पत्ति और सत्का नाश नहीं मानते । उनके मतमें चेतनत्व आदिकी अपेक्षा सम्पूर्ण आत्मामें समान है तथा देह हृद्ग्रन्थ मन और शब्दम स्पर्श आदिके विषयों और देह आदिके कारणोंमें विशेषता होती है । योग मतके अनुयायी सम्पूर्ण सृष्टिको पुरुषके कम आदि द्वारा मानते हैं बोध और प्रवृत्तिकी कर्मोंका कारण बताते हैं आत्मामें ज्ञान आदि गुणोंकी असत्की उत्पत्ति को और सत्के नाशको स्वीकार करते हैं—नासत आत्मलभ न सत आ महानम् । निरतिशयाश्चेतना । देहेन्द्रियमनस्सु विषयेषु तत्कारणेषु च विशेष इति सांख्यानाम् । पुरुषकर्मादिनिमित्तो भतसग । कर्महेतवो बोधाः प्रवृत्तिश्च । स्वगुणविशिष्टाश्चेतना । असदुत्पद्यते उत्पन्नं निरुध्यते । यायमाष्य १-१-२९ ।
- ३ शुद्धात्मतत्त्वविज्ञान सांख्यमिदमभिधीयते । न्यायकोश पृ ९ ४ टिप्पणी
- ४ न्यायकोश पृ ९ ४ ।
- ५ पञ्चविंशतितत्त्वानां संख्यानं संख्या । तदधिकृत्य कृतं शास्त्रं सांख्यम् । हेमचन्द्र—अभिधानचिन्तामणि-टीका ३-५२६ । यूनानी विद्वान पाइथैगोरस (Pythagoras) संख्या (Number)के सिद्धांतको मानते थे । प्रो विन्टरनीज़ (Winternitz) आदि विद्वानोंके अनुसार पाइथैगोरसपर भारतीय सांख्य सिद्धान्तों का प्रभाव पड़ा है । ग्रीक और सांख्यदर्शनकी तुलनाके लिये देखिये प्रो कीथ (Keith) का Samkhya System अ० ६ पृ० ६५ से आगे ।

पशुधनसमुच्चयकी टीकामें सांख्यमतके साधुओंके आचारका निम्न प्रकारसे वर्णन किया है— सांख्य मतके अनुयायी साधु त्रिवेदी अथवा एकदही होते हैं ये कौपीन धारण करते हैं गेरुए रंगके वस्त्र पहिनते हैं बहुतसे चौड़ी रखते हैं बहुतसे जटा बढाते हैं और बहुतसे छुरेसे मुंडन कराते हैं । ये मगचमका आसन रखते हैं ब्राह्मणोंके घर आहार लेते हैं पाच घास मात्र भोजन करते हैं और बारह अक्षरोंकी जाप करते हैं । इनके भक्त नमस्कार करते समय ओं नमो नारायणाय कहते हैं और साधु केवल नारायणाय नम बोलते हैं । सांख्य परित्राजक जीवोंकी रक्षाके लिए लकड़ीकी मखवस्त्रिका (बोटा) रखते हैं । ये जीवोंकी दया पालनेके लिये स्वयं जल छाननेका बस्त्र रखते हैं और अपने भक्तोंको पानी छाननेके लिये छत्तीस अंगुल लंबा और बीस अंगुल चौड़ा मजबूत बरतन रखनेका उपदेश देते हैं । ये मोठे पानीमें खारा पानी मिलानसे जीवोंकी हिंसा मानते हैं और जलकी एक बूदम अनंत जीवोंका अस्तित्व स्वीकार करते हैं । इनके आचार्योंके साथ अतय शब्द लगाया जाता है । सांख्य कमकाण्डको यज्ञ यागको और वदको नहीं मानते । ये अध्यात्मवादी होते हैं हिंसाका विरोध करते हैं और वद पुराण महाभारत मनुस्मृति आदिको अपेक्षा सांख्य तत्त्वज्ञानको श्रेष्ठ समझते हैं । इन लोगोंका मत है कि यथष्ट भोगोंका सेवन करनेपर तथा किसी भी आश्रममें रहनेपर भी यदि कपिलके पंचोक्त बोका ज्ञान हो गया है यदि सांख्य मतमें भक्ति हो गई है तो शिक्षाधारी मण्डी अथवा जटाधारीको भी भक्ति हो सकती है । सांख्योंके मतमें पचवीस तत्त्व तथा

१ य एष आनुश्रविक श्रौतोऽग्निहोत्रादिक स्वर्गसाधनतया तापत्रयप्रतीकारहेतुरुक्त सोऽपि वृष्टवत् अनेकांतिव प्रतीकार । तथाहि म यमपि पुत्रकामा पत्नी प्राप्नोयात् आघत पितरो गभम इति मन्त्रण । तदेव वेदवचसा बहून् पिण्डान् पर शतानश्नान्ति यावदेकोऽपि पुत्रो न जायते । तथा पश्येम शरदं शतम् जीवेम शरदं शतम् इति श्रुतावास्ते । पर गभस्थो जातमात्रो बालो युवापि कुमारो भ्रियते । किंचायत्—स श्रौतो हेतु अविशुद्ध पशुहिंसात्मकवात् । क्षययुक्त पुन पातात । अतिशययुक्त तत्रापि स्वाभिमुख्यभावश्रवणात् । उक्तं च—

षटशतानि निगुज्यन्ते पशूना मध्यमऽहनि ।

अद्वमेधस्य वचनान्यूनानि पशुभिस्त्रिभिः ॥

पशुबधोऽग्निहोत्रे मानुषबध गोसव्यवस्था सौत्रामण्या सुरापान रण्डया सह स्वच्छालापश्च श्रुतिजम् । कपसूत्रं यदपि आकृत्य भूरि कृतव्यतयोपदिश्यते । ब्रह्मण ब्राह्मणमालभेत क्षत्राय राज्ञाय मरुद्म्या वैश्ये नृपस तस्कर नारकाय बोरहम् इत्यादिश्रवणात् । किञ्च—

यथा पकेन पकाम सुरया वा सुराकृतम् ।

भूतहया तथवेमा न यज्ञमष्टिमहति ॥

न हि हस्तावसृग्दग्धौ रुधिरणव शुद्धयते ।

तद्यथाऽस्मिन् लोके मनुष्या पशून्श्नन्ति तथाभिभुञ्जत एवममुं मनु लोके पशव मनुष्यान्श्नन्ति इति श्रुति शतश्रवणात् । अयं च—

वृक्षान् छित्वा पशून् ह वा कृत्वा रुधिरकदम्बम् ।

यद्यव गम्यते स्वर्ग नरके केन गम्यते ॥

इत्यविशुद्धि सबधा श्रौतो दुःखत्रयप्रतीकारहेतुः । सांख्यकारिका २ माठरभाष्यम् ।

२ पचविंशतितन्वजो यत्र तत्राश्रमे रतः ।

शिखी मुण्डी जटी वापि मुच्यते मात्र संशयः ॥ पञ्चशिखः । भावागणेश—तत्त्वयाथाप्यदीपनः ।

प्रत्यक्ष अनुमान और शब्द ये तीन प्रमाण माने गये हैं । वैदिक ग्रन्थोंमें कपिलको नास्तिक और धृतिविरुद्ध^१ तत्त्वका प्रवक्त कहकर कपिलप्रणीत सांख्य और पतंजलिके योगशास्त्रको अनुपादेय कहा है ।

सांख्यदर्शनके प्ररूपक

कपिल—सांख्यदर्शनके आद्य प्रणेता आदि विद्वान् कपिल परमपि कहे जाते हैं^२ । कपिल अनिय थे । कुछ लोग कपिलको ब्रह्माका पुत्र बताते हैं । भागवतमें कपिलको विष्णुका अवतार कहकर उन्हें अपनी माता देवहूतिको सांख्य तत्त्वज्ञानका उपदेष्टा कहा गया है । विज्ञानभिक्षुन कपिलको अग्निका अवतार बताया है । श्वेताश्वतर उपनिषद्में कपिलका हिरण्यगर्भके अवतार रूपमें उल्लेख आता है । रामायणमें कपिल योगीको वासुदेवका अवतार और सगरके साठ हजार पुत्रोंका दाहक बताया गया है । अश्वघोष बुद्धके जन्मस्थान कपिलरस्तुको कपिल ऋषिकी बसाई हुई नगरी कहकर उल्लेख करते हैं । कपिलन अपन पवित्र और प्रधान दर्शनको सब प्रथम आसुरिको सिखाया था । आसुरिन पंचशिक्षको सिखाया और पंचशिक्षन इस दर्शनको विस्तृत किया । पंचशिक्षके पश्चात् यह दर्शन भागवत वा मीमांसा हारीत और देवल प्रभूतिन और ईश्वरकृष्णने सीखा । कपिलका सांख्यप्रवचनसूत्र और तत्त्वसमास नामके ग्रंथोंका प्रणेत कह जाता है परन्तु इस कथनका कोई आधार नहीं जान पड़ता ।

आसुरि—आसुरि कपिलक साक्षात् शिष्य और पंचशिक्षके गुरु कह जाते हैं । आसुरिका मत था कि सुख और दुःख बुद्धिके विकार हैं और य जिस प्रकार चन्द्रमाका प्रतिबिम्ब जलमें है उसी तरह पुरुषमें प्रतिबिम्बित होते हैं । आसुरिके सिद्धांतोंके विषयमें विशेष पता नहीं लगता । आसुरिका समय ईसाके पूर्व ६ शतक कहा जाता है ।

पंचशिक्ष—वाचस्पतिमिश्र भावागणश आदि टीकाकार पंचशिक्षका उल्लेख करते हैं । भावागणशकी योगसूत्रवृत्तिसे मालूम होता है कि तत्त्वसमासपर पंचशिक्षने विवरण अथवा व्याख्या लिखी थी । पंचशिक्षका वर्णन महाभारतमें आता है । कहा जाता है कि पंचशिक्ष अन्तमय प्राणमय मनोमय विज्ञानमय और आनन्दमय आ माके शिक्षास्थानमें रहनेवाले ब्रह्मको जानते थे इसलिये उनका नाम पंचशिक्ष पड़ा । कपिल मतका अनुसरण करनेके कारण पंचशिक्ष कापित्य नामसे भी कहे जाते थे । चीनके बौद्ध सम्प्रदायक अनुसार पंच

- १ अतश्च सिद्धमा मभेदकल्पमयापि कपिलस्य तत्र वदविरुद्धं वदानुसारि मनुवचनविरुद्धं च । ब्रह्मसूत्र शांकरभाष्य २ । १ । तथा—नास्तिककपिलप्रणीतसांख्यस्य पतञ्जलिप्रणीतयोगशास्त्रस्य चानुपादेयत्वमवत भारते मोक्षधर्मेषु—
सांख्य योग पाशुपत बदारण्यकमेव च ।

ज्ञानान्यतानि भिन्नानि नात्र कार्या विचारणा ॥

गीता मध्वभाष्य अ २ श्लो ३९ । गायकोश प ९ ४ टिप्पणी ।

- २ सांख्यस्य वक्ता कपिल परमपि पुरातन ।

हिरण्यगर्भो योगस्य वक्ता नाय पुरातन । महाभारत मोक्षधर्म ।

प्रो राधाकृष्णन् आदि विद्वान् सांख्य सिद्धांतके अव्यक्त बीजका ऋग्वेदमें पाये जानका उल्लेख करते हैं ।

- ३ कपिलस्तत्त्वसंस्थाता भगवाना ममायया ।

जात स्वयमज्ज्ञ साक्षादात्मप्रज्ञप्तये ननाम । भागवत ३-२५-१ ।

- ४ सांख्यसूत्र सर्वप्रथम अनिरुद्ध (१५ ई स) की वृत्ति सहित और कुछ समय बाद विज्ञानभिक्षुके भाष्य (१६५ ई स) सहित देखनेमें आते हैं । अनिरुद्ध और विज्ञानभिक्षुके पूर्ववर्ती ईश्वरकृष्ण शांकर वाचस्पतिमिश्र भाष्य आदि विद्वान् सांख्यसूत्रोंका उल्लेख नहीं करते इस परसे विद्वान् सांख्यसूत्रोंको चौदहवीं शताब्दीके बाद बना हुआ अनुमान करते हैं ।

- ५ देखिये पृ १३८ ।

बिलको षष्ठितन्त्रका प्रणता कहा जाता है परन्तु यह ठीक नहीं है। पंचशिख चौबीस तत्त्वोंको स्वीकार करते हैं और भूतोंके समूहसे आत्माकी उत्पत्ति मानते हैं। प्रो दासगुप्तका मत है कि ईश्वरकृष्णकी सांख्यकारिका का और महाभारतमें वर्णन किये हुए सांख्यसिद्धान्तोंका चरक (७८ ई स) में कोई उल्लेख नहीं मिलता इसलिए महाभारतमें आया हुआ पंचशिखका सांख्य मौलिक सांख्यदर्शन है तथा सांख्यकारिकाका ईश्वरकृष्ण का सांख्य सांख्यदर्शनका अर्वाचीनका रूप है। गाव (Garbe) पंचशिखको ईसाकी प्रथम शताब्दीका विद्वान कहते हैं।

वार्षगण्य—वार्षगण्य विन्ध्यवासीके गुरु थे। महाभारतमें वार्षगण्यको सांख्य योगके प्रणताओंमें माना गया है। वाचस्पतिने इनका योगशास्त्र व्युत्पादयिता कहकर उल्लेख किया है। अहिबुज्यसंहितामें और वाचस्पति आदिन वार्षगण्यको षष्ठितन्त्रका रचयिता कहा है। इनका समय ईसवी सन् २३३ कहा जाता है।

विन्ध्यवासी—विन्ध्यवासीका उल्लेख भीमासाइलोकवार्तिक और तत्त्वसंग्रहपत्रिका में आता है। इनका असली नाम वद्विल था। वसुबन्धन जीवनचरितके लेखक परमायके अनुसार विन्ध्यवासीन वसुबन्धुके गुरु बुद्धभिक्षुको शास्त्राध्ययन पराजित करके अयोध्याके विक्रमादित्य राजासे पारितोषिक प्राप्त किया था। विन्ध्यवासी जय प्राप्त करके विन्ध्याचलको लौट गये और वही पर रहने शरीर छोड़ा। इनका समय ई स २५३२ कहा जाता है।

ईश्वरकृष्ण—ईश्वरकृष्ण सांख्यकारिकाके कर्ता हैं। सांख्यकारिकी सांख्यसम्प्रति भी कहते हैं। यह प्रथम षष्ठितन्त्रके आधारसे रचा गया है। सांख्यकारिकाके ऊपर माठर और गौड़पादने टीकाय लिखी हैं। बौद्ध साधु परमार्थ छठी शताब्दीमें सांख्यकारिकाको चीनमें ले गये थे और वहाँ रहने इसका चीनी अनुवाद करके इसके ऊपर टीका लिखी थी। पहले ईश्वरकृष्ण और विन्ध्यवासीका एक ही व्यक्ति समझा जाता था परन्तु कमलशील तत्त्वसंग्रहपत्रिकामें ईश्वरकृष्ण और विन्ध्यवासीका अलग अलग उल्लेख करते हुए विन्ध्यवासीका वद्विल नामसे उल्लेख करते हैं। गणरत्न भी विन्ध्यवासी और ईश्वरकृष्णको अलग अलग नामसे कहते हैं इसलिये ईश्वरकृष्ण और विन्ध्यवासीको एक व्यक्ति नहीं कहा जा सकता। कुछ लोग ईश्वरकृष्णका समय वार्षगण्यके पूर्व मानकर ईश्वरकृष्णका समय दूसरी शताब्दी मानते हैं। कुछका कहना है कि महाभारतके वार्षगण्य ईश्वरकृष्णसे बिलकुल अनभिज्ञ हैं इसलिये वार्षगण्यको ईश्वरकृष्णके उत्तरकालीन नहीं कहा जा सकता। इन विद्वानोंके मतमें ईश्वरकृष्णका समय ईसवी सन ३४३८ माना जाता है।

वाचस्पतिमिश्र—नवमी शताब्दीमें वाचस्पतिन यायनशपिक दशनोंकी तरह सांख्यकारिकापर सांख्य तत्त्वकीमुद्रा और व्यासभाष्यपर तत्त्ववशादी नामक टीकाकी रचनाकी है।

विज्ञानमिश्र—वाचस्पतिमिश्रके बाद विज्ञानमिश्र अथवा विज्ञानयति एक प्रतिभाशाली सांख्य विचारक हो गये हैं। इन्होंने सांख्यसूत्रोंपर सांख्यप्रवचनभाष्य तथा सांख्यसार पातञ्जलभाष्यवार्तिक महासूत्रके ऊपर विज्ञानामृतभाष्य आदि ग्रंथोंकी रचनाकी है। बहुतसे सिद्धांतोंमें विज्ञानमिश्रका वाचस्पतिमिश्रसे भिन्न अभिप्राय था। विज्ञानमिश्र पंचशिख और ईश्वरकृष्णके समयमें लसे हुए ईश्वरवादका सांख्यदर्शनमें फिरसे प्रतिपादन किया है। भावामणशदीक्षित प्रसादमाधवयोगी और विन्यसिंहमिश्र नामक इनके तीन प्रधान शिष्य थे।

१ वाचस्पतिमिश्र आदि विचारकोंके अनुसार षष्ठितन्त्र वार्षगण्यका बनाया हुआ है। षष्ठितन्त्रका भगवती आतृधर्मकथा मन्त्रि आदि जैन भागमोमें उल्लेख आता है। जैन कथाके अनुसार षष्ठितन्त्र आसुरिका बनाया हुआ कहा जाता है। जैन टीकाकारोंने षष्ठितन्त्रका अर्थ कापिलीय शास्त्र किया है।

२ तत्त्वसंग्रह अग्रजी भूमिका।

इनके अतिरिक्त सनक शब्द सनासन सनत्कुमार अंगिरा बौध आदि अनेक सांख्य विचारक ही गये हैं जिनका अब केवल नाम शेष रह गया है ।

योगदर्शन

योगशब्द ऋग्वेदम जनक स्थलोंपर आता है परन्तु यहाँ यह शब्द प्रायः जोडनेके अर्थम प्रयुक्त हुआ है । श्वेताश्वतर तत्सिरीय कठ मन्नायणी आदि प्राचीन उपनिषदोंमें योग समाधिके अर्थम पाया जाता है । यहाँ योगके अंगोंका वर्णन किया गया है । आगे जाकर शांडिल्य योगतत्त्व ध्यानविन्दु हंस अमृतनाद बराह नादविन्दु योगकुण्डली आदि उत्तरकालकी उपनिषदोंमें योगिक प्रक्रियाओंका सांगोपांग वर्णन मिलता है । सांख्यदर्शनके कपिल मुनिकी तरह हिरण्यगर्भ योगदर्शनके आदि वक्ता माने जाते हैं । हिरण्यगर्भकी स्वयम् भी कहते हैं । महाभारत और श्वेताश्वतर उपनिषद्म हिरण्यगर्भका नाम आता है । पतंजलि आधुनिक योगसूत्रोंके व्यवस्थापक समझे जाते हैं ।^१ व्यासभाष्यके टीकाकार वाचस्पति और विज्ञानभिक्षु भी पतंजलिका योगसूत्रोंके कर्ता रूपम उल्लेख नहीं करते । प्रो. दासगुप्त आदि विद्वानोंके मतानुसार वाकरण महाभाष्यकार और यागसूत्रकार पतंजलि दोनों एक ही व्यक्ति थे । पतंजलिका समय ईसाके पूर्व दूसरी शताब्दी माना जाता है । पतंजलिके योगसूत्रोंके ऊपर व्यासने भाष्य लिखा है । व्यासका समय ईसाकी चौथी शताब्दी कहा जाता है । ये व्यास महाभारत और पुराणकार याससे भिन्न व्यक्ति मान जाते हैं । व्यासके भाष्यके ऊपर वाचस्पति मिश्रन तत्त्वबैशारदी नामकी टीका लिखी है । व्यासभाष्यपर भोज (दसवीं शताब्दी) ने भोजवृत्ति विज्ञानभिक्षुन योगवार्तिक और नागोजी भट्ट (सतरहवीं शताब्दी) न छायाव्याख्या तमकी टीकायें लिखी हैं । योगकी अनेक शाखाय हैं । सामान्यसे योगके दो भेद ह—राजयोग और हठयोग । पतंजलि ऋषिके योगकी राजयोग कहते हैं । प्राणायाम आदिसे परमात्माके साक्षात्कार करनेको हठयोग कहत हैं । हठयोगके ऊपर हठयोगप्रदीपिका शिवसहिता घेर इसहिता आदि शास्त्र मुख्य हैं । ज्ञानयोग कमयोग और भक्तियोगके भेद से योगके तीन भेद भी होते हैं । योगतत्त्व उपनिषदमें मन्त्रयोग लययोग हठयोग और राजयोग इस तरह योगके चार भेद किये हैं ।

जैन और बौद्ध धर्ममें योग

महाभारत पुराण भगवद्गीता आदि वैदिक ग्रन्थोंके अतिरिक्त जैन और बौद्ध साहित्यमें भी योगका विशद वर्णन मिलता है । जन आगम ग्रंथ और प्राचीन जैन संस्कृत साहित्यम योग शब्द प्रायः ध्यानके अर्थम प्रयुक्त किया गया है । यहाँ ध्यानका लक्षण भेद प्रभेद आदिका विस्तृत वर्णन मिलता है । योगविषयक साहित्यको पल्लवित करनेम सबप्रथम हरिभद्रसरिका नाम विशेष रूपसे उल्लेखनीय है । हरिभद्रन योगके ऊपर योगविन्दु योगदृष्टिसमुच्चय योगविशिका षोडशक आदि ग्रन्थोंके लिखनेके साथ पतंजलिके योगशास्त्रका पांडित्य प्राप्त करके पतंजलिके योगसूत्रोंके साथ जनयोगकी प्रक्रियाओंकी तुलना की है । हरिभद्रके योगदृष्टिसमुच्चयम मिश्रा तारा आदि आठ दृष्टियोंका स्वरूप जन साहित्यमें बिलकुल अभूतपूर्व है । जन योगशास्त्रके दूसरे विद्वान् हेमचन्द्रसूरि ह । इन्होंने योगपर योगशास्त्र नामक स्वतंत्र ग्रंथ लिखकर अनेक जैन योगिक प्रक्रियाओंका पतंजलिकी प्रक्रियाओंसे समन्वय किया है । हेमचन्द्रके योगशास्त्रमें शुभचन्द्र आचार्य के ज्ञानार्णवम आये हुए ध्यान आदिके वर्णनके साथ ध्यान आसन आदिका विस्तृत वर्णन मिलता है । जन योग-साहित्यको वृद्धिगत करनेवाले सतरहवीं सदीके अंतिम विद्वान् यशोबिजय उपाध्याय माने जाते हैं ।

१ तुलना करो—ननु

हिरण्यगर्भो योगस्य वक्ता ज्ञान्य पुरातन ।

इति वाङ्मयस्यस्मृते पतंजलिः कथं योगस्य शास्त्रितेति चेत् अज्ञा । अतएव तत्र तत्र पुराणादौ विशिष्य योगस्य निम्नकीर्णतया दुर्वाच्यावत्तव मन्यमानैव भगवता कृपासिन्धुना फणिपतिना चार सज्जिषुभुषानुशासन मारण्यं न तु साक्षाच्छासनम् । सर्वदर्शनसंग्रह १५ ।

यशोविजयजीने योगके ऊपर अध्यासपर आधारितोपनिषद् तथा योगलक्षण पातञ्जलयोगलक्षणविचार योग मेव योगविवेक योगवतार भिन्ना तारादिष्व योगमाहात्म्य आदि द्वात्रिंशिकाश्च लिखनके साथ हरिभद्रकी योगविवेचिका और षोडशकपर टीका लिखकर पतञ्जलके योगसूत्रोपर जन प्रक्रियाके अनुसार वृत्ति रची है। यशोविजयजीने उक्त ग्रन्थमें भगवद्गीता योगवासिष्ठ तत्तिरोय उपनिषद् पातञ्जल योगसूत्र आदि वैदिक ग्रन्थों का उपयोग किया है और साथ ही जन और पतञ्जलके योगको प्रक्रियाओंकी तुलना करते हुए अनक स्थलोंपर पतञ्जलकी प्रक्रियाका प्रतिपाद किया है। बौद्ध ग्रन्थों में भी योगका वर्णन मिलता है। स्वयं बुद्धन बोधि प्राप्त करनेके पक्ष योगका अभ्यास किया था। पातञ्जल योगदर्शनकी तरह बौद्ध शास्त्रों में भी अहिंसा सत्य अस्तेय ब्रह्मचर्य अपरिग्रह मनी करुणा मरिता उपेक्षा आदिको धर्मके प्रधान अङ्ग मान इनके विषय वर्णन के साथ हेय हेयहेतु हान और हानोपायको तरह दुःख समुदय निरोध और भाग इन चार आयस्योंका उपदेश दिया है। महायान सम्प्रदायकी विज्ञानवाद शाखा योगाभ्यासपर विशेष ध्यान देनेके कारण ही योगाचार नामसे कहो जाती थी। योगाचार सम्प्रदाय में ध्यान पारमिता समाधि आदि प्रक्रियाओंका विस्तृत वर्णन पाया जाता है। बौद्धतन्त्रकी क्रियातन्त्रका नाम बहुत महत्त्वका है। अनुत्तरयोगतन्त्रके पञ्चक्रम भी योगकी पाच दशाओंका वर्णन आता है। हीनयान सम्प्रदाय में भी योगाभ्यासका महत्वपूर्ण स्थान दिया गया है।^{१२}

-
- १ जैन योगके विषय में विशेष ज्ञानके लिए देखिये प. सुखलालजीकी योगदर्शन और योगविवेचिकाकी भूमिका।
 - २ हीनयानके योगसंबंधी सिद्धांतोंके लिये देखिये मिसेज राइस डैविड्सका *Yogavachara's Manual*, पाली टैक्स्ट सोसायटी १९१६।

मीमांसक परिशिष्ट (ड)

(इलोक ११ और १२)

मीमांसकोंके आचार बिचार

मीमांसक दशनको जमिनिय दशन भी कहते हैं। मीमांसक लोग उपनिषदासे पूर्ववर्ती वेदोको ही प्रमाण मानते हैं इसलिये ये पूर्वमीमांसक कहे जाते हैं। मीमांसक धर्मशास्त्रके अनुयायी होते हैं। ये यज्ञ-यागके द्वारा देवताओको प्रसन्न करके स्वर्गको प्राप्ति ही अपना मुख्य धर्म समझते हैं। मीमांसक ब्रह्मके हिंसाको हिंसा नहीं मानते पितरोको तृप्त करनेके लिये ब्रह्म करते हैं देवताओको प्रसन्न करनेके लिये मांसकी आहुति देते हैं तथा अतिथियाका मांसक आतिथे से सकार करते हैं। पूर्वमीमांसवादियोंको कममीमांसक भी कहते हैं। मीमांसक साध कुकर्मसे रहित होते हैं यजन आदि कुछ कर्मोंमें रत रहते हैं ब्रह्मसूत्र रखते हैं और गृहस्थाश्रममें रत हैं। ये लोग साधु साधुओकी तरह एकदम ही अथवा त्रिदम ही होते हैं। ये गरुआ रगके वस्त्र पहिनते हैं मृगचर्मके ऊपर बैठते हैं कम डल रखते हैं और सिर मड़ाते हैं। इन लोगोका ब्रह्मके सिवाय और कोई शक्ति नहीं है इसलिये ये स्वयं ही सत्यास धारण करते हैं। मीमांसक साध यज्ञोपवीतको धोकर पानीको तीन बार पीते हैं। ये ब्राह्मण ही होते हैं और शूद्रके घर भोजन नहीं करते। अबोधपूर्वक पूर्वमीमांसक तीन प्रकारके हैं—प्रभाकर (गरु) कुमारिलभट्ट (तुतात) और मण्डन मिश्र। भट्ट छह और प्रभाकर पांच प्रमाणोंका अंगीकार करते हैं।

मीमांसकोंके सिद्धांत

१ वेद—वेदकी अति आम्नाय छह ब्रह्म निगम प्रवचन आदि नामोंसे भी कहते हैं। वेदान्ती लोगोकी जिज्ञासा ब्रह्मके लिये होती है जब कि मीमांसक लोगोका अतिम ध्येय धर्म ही होता है। मीमांसकोंका मत है कि वेद का रूप धर्म अतीन्द्रिय है वह प्रत्यक्ष आदि प्रमाणोंसे नहीं जाना जा सकता। इसलिये धर्मका ज्ञान वेदवाक्योंकी प्रेरणा (चोदना) से ही होता है। उपनिषदोंका प्रयोजन भी वेदवाक्योंके समर्थन करनेके लिये ही है।^२ अतएव वेदोंको ही प्रमाण मानना चाहिये। वेदोंका कोई कर्ता प्रत्यक्ष आदि प्रमाणोंसे सिद्ध नहीं होता है। जिन शास्त्रोंका कोई कर्ता देखा जाता है उन शास्त्रोंको प्रमाण नहीं कहा जा सकता इसलिये अपौरुषेय होनेके कारण वेदोंको ही प्रमाण कहा जा सकता है।^३ वेद नित्य हैं अबाधित हैं धर्मके

१ देवता उद्दिश्य द्रव्य-यागा याग। यागादिरव अयसाधनरूपेण धर्म।

२ एतेन क वक्ष्यकर्तृप्रतिपादकप्रतिपादनद्वारेणोपनिषदा नैराकार्य व्याख्यातम्। तत्रार्थवार्तिक पृ १३।

३ नैयायिक लोग वे को ईश्वरप्रणीत मान कर वेदके अपौरुषेयत्वका खंडन करते हैं—

वेदस्य कथमपौरुषेयत्वमभिधीयते। तत्प्रतिपादकप्रमाणभावात्। अथ मन्यथा अपौरुषेया वेदा सप्रवायाविच्छेदे सत्यस्मयमाणकर्तृकत्वादा मवविति। तदेतन्मदम्। विशेषणसिद्ध। पौरुषेयवेदवादिभिः प्रलये सप्रवायाविच्छेदस्य कक्षीकरणेन। किंच किमिदमस्मयमाणकर्तृकत्वं नामाप्रतीयमाणकर्तृकत्वमस्मरण गोचरकर्तृकत्वं वा। न प्रथम कल्प। परमेश्वरस्य कर्तुं प्रमितेरभ्युपगमात्। न द्वितीय। विकल्पा सहत्वात्। तथाहि। किमेकस्मरणमभिप्रेयते सर्वेषां। नाथ। यो धर्मशीलो जितमानरोय इत्यादिषु मुक्तिकोत्तिषु व्यभिचारात्। न तृतीय। सर्वस्मरणस्यासवशजुर्जनित्वात्। पौरुषेयत्वे प्रमाणसम्भवाच्च। वेदवाक्यानि पौरुषेयाणि वाक्यत्वात्कालिदासादिवाक्यवत्। वेदवाक्यान्मासप्रणीतानि प्रमाणत्वे सति वाक्य त्वान्मन्वादिवाक्यवदिति। ननु—

प्रतिपादक होनेसे ज्ञानके साधन है तथा अपौरुषेय होनेके कारण स्वतः प्रमाण है।^१ वेदवाक्योंका अनुमान प्रमाणसे खण्डन नहीं हो सकता क्योंकि अनमान प्रमाण वेद प्रमाणसे बहुत निम्न कोटिका है। वेदके अपौरुषेय होतपक्ष भी अग्रच्छिन्न अनादि सम्प्रदायसे वेद वाक्योंके अर्थका ज्ञान होता है। वेदवाक्य लौकिक वाक्योंसे भिन्न होते हैं जैसे अग्निमीळ पुरोहितम् ईष त्वोज त्वा अग्न आयाहि बीतये आदि। वेद दो प्रकारका होता है—मन्त्र रूप और ब्राह्मण रूप। यह मन्त्र और ब्राह्मण रूप वेद विधि मन्त्र नामधेय निषेध और अथवाचके भेदसे पाँच प्रकारका है।^२ विधिसे धर्म सबकी नियमोंका ज्ञान होता है जैसे—स्वर्गके इच्छाको यज्ञ करना चाहिये यह विधि है। अ व नियम परिसंख्या उत्पत्ति विनियोग प्रयोग अधिकरण आदिके भेदसे विधिके अनन्त भेद होते हैं। मन्त्रसे याज्ञिकको यज्ञ सम्बन्धी देव ताओं आदिका ज्ञान होता है। नामधेयसे यज्ञसे मिलनवाले फलका ज्ञान होता है। निषध विधिका ही दूसरा प्रकार है। निन्दा प्रशंसा परकृति और पुराकल्पके भेदसे अथवाच चार प्रकारका होता है।

२ शब्दकी नित्यता—मीमांसक वेदकी नित्य और अपौरुषेय मानते हैं इसलिये इनके मतमें शब्दको भी नियम और सर्वव्यापक स्वीकार किया गया है।^३ मीमांसकोंका कहना है कि हम एक स्थानपर प्रयुक्त गकार आदि वर्णोंका सूचकी तरह प्रत्यभिज्ञानके द्वारा सब जगह ज्ञान होता है इसलिये शब्दकी नित्य मानना चाहिये। तथा एक शब्दका एक बार संकेत ग्रहण कर लेनपर कालान्तरमें भी उस संकेतसे

बदस्याध्ययन सर्वं गुवध्ययनपर्वकम् ।

वेदाध्ययनसामान्यादधुनाध्ययन यथा ॥

इत्यनुमान प्रतिसाधन प्रगल्भत इति चेत् । तदपि न प्रमाणकोटि प्रवेष्टमीह ।

भारताध्ययन सर्वं गुवध्ययनपूर्वकम् ।

भारताध्ययनत्वेन साप्रताध्ययन यथा ॥

इत्याभाससमानयोगक्षेमत्वात् । नन तत्र व्यास कतति स्मयते ।

को ह्यन्य पुण्डरीकाक्षामहामारतकुञ्जवत् ।

इत्यादाविति चेत् । तदप्यसारम् । ऋच सामानि जज्ञिरे । छन्दांसि जज्ञिरे तस्माद्यजुस्तस्मादजायत (तै आ ३-१२) इति पुरुषसूक्त वेदस्य सकतकता प्रतिपादनात् । किं चानित्य शब्द सामा यत्त्वं स य स्मदादिबाह्यन्द्रियग्राह्यत्वाद्वाच्यत । नन्विदमनुमान स सवाय गकार इति प्रत्यभिज्ञाप्रमाणप्रतिहतमिति चेत् । तदतिफलम् । लनपुनर्जातकेशदलितकुंदादाविष प्रत्यभिज्ञाया सामा यविषयत्वेन बाधकत्वाभावात् । नवशरीरस्य परमेश्वरस्य तात्त्वादिस्थानाभावेन वर्णोच्चारणासम्भवात्कथं तत्प्रणीतत्वं वेदस्य स्यादिति चेत् । न तदुद्भूतम् । स्वभावतोऽशरीरस्यापि तस्य भक्तानुग्रहाद्य लीलाविग्रहग्रहणसंभवात् । तस्माद्वदस्या पौरुषेयववाच्योक्ति न युक्ता । सर्वदशनसंग्रह—जमिनिदशन ।

१ वेदाती लोग बदकी अपौरुषेय और आदिमान् तथा साख्य लोग वेदकी पौरुषेय और आदिमान् मानते हैं।

२ मन्त्र और ब्राह्मण रूप वेदके चार भेद हैं—ऋग्वेद यजुर्वेद सामवेद और अथर्ववेद। ऋग्वेदकी दस यजुर्वेदकी छियास्ती सामवेदकी एक हजार (ये अनध्यायके विलोम पक्षी ज्ञानके कारण इन्द्रके वज्रसे मछ हो गई मानी जाती है) और अथर्ववेदकी नौ शाखाएँ हैं। ऋग्वेदका आगुर्वेद यजुर्वेदका धनुर्वेद सामवेदका गाथवेद और अथर्ववेदका अथशास्त्र (स्थापत्य) ये चारों वेदोंके चार उपवेद होते हैं। शिक्षा कल्प व्याकरण निरुक्त छन्द और ज्योतिष ये छह वेदके अंग तथा पुराण न्याय मीमांसा और धर्मशास्त्र ये चार उपांग हैं। ऋग्वेदका एतरेयब्राह्मण यजुर्वेदका तैत्तिरीय और शतपथ ब्राह्मण सामवेदका गोपथब्राह्मण तथा अथर्ववेदका ताण्ड्यब्राह्मण ये वेदोंके ब्राह्मण हैं।

३ शब्दों नित्य श्रीमन्मात्रगुणत्वात् व्योमपरिमाणवत्—प्रभाकर ।

शब्दों नित्य निस्पर्शप्रव्यत्वात् आत्मवत् भट्ट ।

शब्दके अर्थका ज्ञान होता है । यदि शब्द नित्य व होता तो हमारे विरामह आदिसे निश्चित किये हुए शब्दोंके शक्तित्वसे हमें उसी अर्थका ज्ञान न होता । इसलिये शब्दको नित्य ही मानना चाहिये । यदि कहो कि शब्दको नित्य स्वीकार करनेपर सब लोकोको हमेशा शब्द सुनाई देने चाहिये तो यह ठीक नहीं । क्योंकि जिस समय प्रत्येक वर्ण सर्वधी तालु ओष्ठ आदिका वायुसे संबंध होता है उसी समय शब्दकी अभिव्यक्ति होती है । जिस समय मनुष्य यत्नसे किसी शब्दका उच्चारण करता है उस समय वायु नाभिसे उठकर उरम विस्तीर्ण हो कण्ठम फैल मस्तकम लग बापिस आती हुई नाना प्रकारके शब्दोंकी अभिव्यक्ति करती है इसलिये शब्दकी व्यञ्जक वायुम ही उत्पत्ति और विनाश होता है । अतएव शब्दको नि य मानना चाहिये ।

३ ईश्वर और स्रष्टा—मीमांसक ईश्वरको सृष्टिकर्ता और सहारकर्ता नहीं मानते । उनके मतमें अपूर्व ही यज्ञ आदिका फल देनेवाला है इसलिये ईश्वरको जगत्का कर्ता माननेकी कोई आवश्यकता नहीं रहती । वेदोंकी बनानेके लिये भी ईश्वरकी आवश्यकता नहीं क्योंकि वह अपौरुषेय होनेसे स्वतः प्रमाण है । मीमांसकोंका कथन है कि यदि ईश्वर शरीर रहित होकर सृष्टिका सजन करता है तो अशरीरी ईश्वरके जगत्के सजन करनेकी इच्छाका प्रादुर्भाव नहीं हो सकता । यदि ईश्वर शरीर सहित होकर जगत्को बनाता है तो ईश्वर का शरीर भी कोई दूसरा कर्ता मानना चाहिये । परमाणुओंकी ईश्वरका शरीर मानना भी ठीक नहीं । क्योंकि बिना प्रयत्नके परमाणुओंमें क्रिया नहीं हो सकती । तथा ईश्वरके प्रयत्नका नि य माननेसे परमाणुओंमें सदा ही क्रिया होती रहनी चाहिये । ईश्वरको धर्म अधर्मका अधिष्ठाता भी नहीं मान सकते । क्योंकि सयाग अथवा समवाय किसी भी सवधसे धर्म और अधर्मका ईश्वरके साथ संबंध नहीं हो सकता । तथा यदि ईश्वर स्रष्टा कर्ता है तो वह दुखी जगतकी क्यों रचना करता है ? जीवोंके भूत कर्मोंके कारण ईश्वर द्वारा दुखी जीवोंकी सृष्टि मानना भी ठीक नहीं । क्योंकि जिस समय ईश्वरन सृष्टि की उस समय कोई भी जीव मौजूद नहीं था । दयासे प्रेरित होकर भी ईश्वरकी सृष्टि रचनाको नहीं मान सकते क्योंकि सृष्टिको बनानेके समय प्राणियोंका अभाव था । फिर भी यदि अनुकृपाके कारण जगतका सजन माना जाय तो ईश्वरको सुखा प्राणियोंको ही जम देना चाहिये था । क्रीडाके कारण भी सृष्टिका निर्माण नहीं मान सकते । क्योंकि ईश्वर सदा सुखी है उसे क्रीडा करनेकी आवश्यकता नहीं है । ईश्वर सृष्टिकी रचना करके फिर उसका सहार क्या करता है ? इसका कारण भी समझ नहीं आता । इसलिये बीजवृक्षकी तरह अनावि कालसे सृष्टिकी परंपरा माननी चाहिये । वास्तवम नित्य और अपौरुषेय वेदोंके वाक्य ही प्रमाण है । कोई अनादि ईश्वर न सृष्टिका निर्माण और न सृष्टिका सहार करता है ।^२

१ न्यायिक सकारणक होनेसे एन्द्रियक होनेसे और विनाशी होनेसे शब्दका अनित्य मानत है । देखिये न्यायसूत्र २-२-१३ । यायदशनम वीचीतरग यायसे और कश्चस्त्वकोरक न्यायसे श की उत्पत्ति मानी गई है । वयाकरण अकार आदि वर्णको नित्य मानते हैं—वर्णो नित्य ध्वन्ययशाब्दवात् स्फोटवत् ।

२ स्रष्टावनिषध्या च स्रष्ट स्रष्टावकल्पना ।

न च धर्मावृत्ते तस्य भवेत्सलोकाद्विशिष्टता ॥

न चाऽननुष्ठितो धर्मो नाऽनुष्ठानमृते मते ।

न च वशादते सा स्याद्वदोन च पश्चादिभि ॥

तस्मात् प्रागपि स्रष्टास्रष्टासन् पश्चादय ।

न हि स्रष्टास्त्वदादिभ्याऽतिशय स्रष्टा सम्भवति पुरुषत्वावस्मत्त्वादिवदेव । अतो धर्मनिमित्तो वक्तव्य । न चाऽननुष्ठितो धर्म काय करोति । न चाऽऽतिज्ञानेऽनुष्ठान सम्भवति । न च वेदावृत्ते ज्ञान । न च वेद पदपदाथसंबन्धविना सम्भवति अर्थमवबोधयितु । अतः प्रागपि सृष्टे सन्त्येव पश्चादय । अथाह मनु —

सर्वथा च स नामानि कर्माणि च पुण्यं पुण्यं ।

वेदशब्देभ्य एवादी पुण्यं स्रष्टास्रष्टा निर्ममे ॥

सलोकावर्तिक स्रष्टास्रष्टोपरिहृत ईश्वर ११४-११६ न्यायमरणाकर टीका ।

मीमांसक सर्वज्ञको भी नहीं मानते। मीमांसकोंका कहना है कि सर्वज्ञकी प्रत्यक्ष आदि प्रमाणोंसे उपलब्धि नहीं होती इसलिये उसका अभाव ही मानना चाहिये। तथा मनुष्यकी प्रज्ञा मेवा आदिमें थोड़ा बहुत ही अतिशय पाया जा सकता है। जिस प्रकार व्याकरणशास्त्रका प्रकृष्ट पंडित ज्योतिषशास्त्रका ज्ञाता नहीं कहा जा सकता जिस प्रकार वेद इतिहास आदिका विद्वान् स्वर्गोंके देवताओंको प्रत्यक्षसे जाननेमें पंडित नहीं कहा जा सकता जिस प्रकार आकाशमें दश योजन कूदनेवाला मनुष्य सैकड़ों प्रयत्न करनेपर भी एक हजार योजन नहीं कद सकता और जिस प्रकार कण इन्द्रिय अतिशय होनपर भी उससे रूपका ज्ञान नहीं हो सकता उसी तरह प्रकृष्टसे प्रकृष्ट ज्ञानी भी अपन विषयका अतिक्रमण न करके ही इन्द्रियजन्य पदार्थोंका ही ज्ञान कर सकता है। कोई भी प्राणी संपूर्ण लोकोंके संपूर्ण समयोंके संपूर्ण पदार्थोंका ज्ञाता नहीं हो सकता। अतएव कोई अतीन्द्रिय पदार्थोंके साक्षात्कार करनेवाला संभव नहीं है।

४ प्रमाणवाद—मीमांसक पहले नहीं जान हुए पदार्थोंको जाननेको प्रमाण मानते हैं। प्रमाकर मत के अनुयायी प्रत्यक्ष अनुमान शब्द उपमान अर्थापत्ति ये पांच और कुमारिल भट्ट इन पांच प्रमाणोंमें अज्ञातको मिलाकर छह प्रमाण स्वीकार करते हैं। मीमांसक स्मृतिज्ञानके अतिरिक्त सम्पूर्ण ज्ञानको स्वतः प्रमाण मानते हैं। मीमांसकोंका कहना है कि ज्ञानकी उत्पत्तिके समय ही हम पदार्थोंका ज्ञान (ज्ञप्ति) होता है। अतएव ज्ञान अपनी उत्पत्ति और पदार्थोंके प्रकाश करनेमें किसी दूसरेकी अपेक्षा नहीं रखता। जिस समय हम कोई ज्ञान हाता है वह ज्ञान स्वतः ही प्रमाण होता है तथा ज्ञानके स्वतः प्रमाण होनेमें ही हमारी पदार्थोंमें प्रवृत्ति होती है। इसीलिये ज्ञानके उत्पन्न होते ही ज्ञानके प्रामाण्यका पता लग जाता है। यदि ऐसा न हो तो हमारी पदार्थोंमें प्रवृत्ति न होनी चाहिये। परंतु अप्रामाण्य ज्ञानमें यह बात नहीं होती। कारण कि मिथ्या ज्ञानमें हमारी इन्द्रियो आदिमें बोध होनेके कारण उत्तरकालमें होनेवाले बाधक ज्ञानसे ही हमारे ज्ञान का अप्रामाण्य सिद्ध होता है। अतएव मीमांसकोंके मतमें स्मृति ज्ञानको छोड़कर प्रत्यक्ष ज्ञान जब तक कि वह उत्तरकालमें किसी बाधक ज्ञानसे अप्रमाण रूप सिद्ध नहीं होता स्वतः प्रमाण कहा जाता है और उत्तरकालमें वही ज्ञान अप्रमाण सिद्ध होनेपर परत कहा जाता है। नयायिक मीमांसकोंके स्वतः प्रामाण्यवादका विरोध करते हैं प्रामाण्य और अप्रामाण्य दोनोंको परत मानते हैं। साध्य प्रामाण्य और अप्रामाण्य को स्वतः जन दोनोंको कश्चित स्वतः और कश्चित् परत तथा बोद्ध अप्रामाण्य ज्ञानको स्वतः और प्रामाण्यको परत मानत हैं।

आत्मा—मीमांसक लोग आत्माके अस्तित्वको स्वीकार करते हैं। इनके मतमें आत्माको शरीर इन्द्रिय और बुद्धिसे भिन्न मानकर आत्मबहुत्ववादके सिद्धांतको स्वीकार किया गया है। मीमांसक विद्वान्

१ सभवतः मीमांसक लोग ईश्वर और सबज्ञका सद्भाव न माननेके कारण लोकायत नास्तिक आदि नामोंसे कह जाने लगे थे। कुमारिल भट्टन इस आक्षेपको दूर करनेके लिये श्लोकवार्तिककी रचना कर उसमें आत्मवाद नामक भिन्न प्रकरण लिखा है—

प्रायणव हि मीमांसा लोके लोकायतीकृता ।

तामास्तिकपथे कतुमयं यत्नं कृतो मया ॥ श्लोकवार्तिक पृ ४ श्लोक १ ।

तथा—इत्याह नास्तिक्यनिराकरण—

रा मास्तित्वा भाष्यकृदत्र युक्त्या ।

दृढत्वमतद्विषयश्च बोधः

प्रायाति ब्रह्मान्तनिषेवणम् ॥ पृ ७२८ श्लोक १४८ ।

२ परापेक्ष प्रमाणत्वं नास्मान् लभते कश्चित् ।

मूलोच्छेदकर पक्ष को हि नामाध्यवस्यति ॥

यदि हि सबमेव ज्ञानं स्वविषयतयात्वावधारणे स्वयमसमर्थं विज्ञानान्तरमपेक्षत तत् कारणगुणसंवादाधिक्रियं याज्ञानान्यपि स्वविषयभूतगुणाद्यवधारणे परमपेक्षीरन् अपरसपि तथेति न कश्चिदर्थो जन्मसहस्रनाप्यव्यवसीयेतसि प्रामाण्यमवोत्सीदेत । शास्त्रदीपिका पृ २२ ।

कुमारिलभट्ट और प्रभाकरके आत्मा संबंधी सिद्धांतोंमें मतभेद पाया जाता है । कुमारिलके मतमें आत्माको कर्ता भोक्ता ज्ञानशक्तिवाला निरय विभु और परिष्कामी मानकर बहुव्रत्त्यका विषय माना जाता है^१ । प्रभाकर भी आत्माको कर्ता भोक्ता और विभु स्वीकार करते हैं परन्तु वे आत्मापर परिवर्तन नहीं मानते^२ । प्रभाकरके सिद्धांतके अनुसार आत्मा ज्ञाता है और पदाद्य ज्ञय है । ज्ञाता और ज्ञय एक नहीं हो सकते इसलिये आत्मा कभी स्वसंबन्धनका विषय नहीं हो सकता । यदि आत्माको स्वसंबन्धक माना जाय तो गाढ़ निद्राम भी ज्ञान मानना चाहिये ।

मोक्ष—गौतमधर्मसूत्र आदि धर्मशास्त्रोंमें धर्म अर्थ और काम केवल इन तीन पुरुषार्थोंको मानकर धर्मको ही मुख्य पुरुषार्थ स्वीकार किया गया है । मीमांसा दर्शनके प्राचीन आचार्य धर्मको सम्पूर्ण सुखोक्त कारण मानकर उससे स्वर्गकी प्राप्ति करना ही अपना अन्तिम ध्येय समझते थे । इन लोगोंके सामन मोक्षका प्रश्न इतना बलवान नहीं था । परन्तु उत्तरकालीन मीमांसक आचार्य मोक्ष संबंधी प्रश्नसे अच्छे न रह सके । प्रभाकरके मतके अनुसार ससारके कारण भूतकालीन धर्म और अधर्मके नाश होना पर शरीरके आ यन्त्रिक रूपसे नाश होनाको मोक्ष कहा है । जिस समय जीवके शम दम ब्रह्मचर्य आदिके द्वारा आत्मज्ञान होनेसे देहका अभाव हो जाता है उस समय मोक्षकी प्राप्ति होती है । मोक्ष अवस्थाको आनन्द रूप नहीं कह सकते क्योंकि निर्गुण आत्मा आनन्द नहीं रह सकता । इसलिये सुख और दुःख दोनोंके अन्त होनापर स्वात्मस्फुरण रूप अवस्थाको ही मोक्ष कहते हैं । कुमारिल भट्टके अनुसार परमात्माकी प्राप्तिकी अवस्था मात्रको मोक्ष कहा गया है । कुमारिल भी मोक्षको आनन्द रूप नहीं मानते । पाथसारथिमिश्र आदिन भी सुख दुःख आदि समस्त विषय गणोंके नाश होनाका मन्त्र माना है ।

मीमांसक और जैन

मीमांसक धार्मिक हिंसाको जातिसे वर्णव्यवस्थाको और वेदके स्वतः प्रमाणको स्वीकार करते हैं । परन्तु जन साह्य बौद्ध आजीविक आदि श्रमण सम्प्रदायोंकी तरह उक्त बातोंका विरोध करते हैं । जन लोग हिंसाके उग्र विरोधी हैं । ये लोग जातिसे वर्ण व्यवस्थाको नहीं मानते । ब्राह्मणोंकी मान्यता है कि सबसे पहले ब्रह्माके मुखसे ब्राह्मणोंकी उत्पत्ति हुई उसके बाद ब्रह्माके अन्तर्गत अवयवोंसे क्षत्रिय वश्य और शूद्र जन्मे इसलिये ब्राह्मण ही सर्वोपर्य हैं । परन्तु आदिपराण आदि जन पराणोम इससे विरुद्ध कल्पना देखनेमें आती है । आदिपराणके अनुसार पहले पहल जब ऋषभदेव भगवानन असि मसि आदि छह कर्मोंका उपदेश किया उस समय उ होना पहले क्षत्रिय वश्य और शूद्रोंकी सृष्टि की और बादमें व्रतकारी श्रावकोमसे ब्राह्मण

१ ज्ञानशक्तिस्वभावोऽतो नि य सर्वगत पुमान् ।

देहांतरक्षम कल्प्य सोऽग छन्नव मोक्षयते ॥ श्री इलोकवार्तिक आत्मवाद ७३ ।

२ बद्धोद्भिद्यशरीरेभ्या भिन्न आ मा विभुध व ।

मानाभूत प्रतिक्षत्रमर्थवित्तिषु भासते ॥ प्रकरणपत्रिका पृ १४१ ।

३ अतो नाविद्यास्तमयो मोक्ष । अयन्तिकस्तु देहोच्छेदो नि शेषवर्माधमपरिचयनिबन्धनो मोक्ष इति सिद्धम् ।

प्रकरणपत्रिका पृ १५६ ।

४ सुखोपभोगरूपश्च यदि मोक्ष प्रकप्यते ।

स्वर्ग एव भवदेव पर्यायण क्षयी च स ॥

न हि कारणवर्तिकचिदक्षयित्वेन गम्यते ।

तस्मात्कर्मभावादेव हेत्वभावेन मुच्यते ॥

न ह्यभावात्मकं भुक्त्वा मोक्षनित्यत्वकारणम् ।

भावकूपं सवमुत्पत्तिधर्मकं षट्पादक्षयधर्मकमेव । अतो न सुखात्मिका भुक्तिरात्मज्ञानेन क्रियते इति ।

सिद्धयति चाभावात्मकत्वे मोक्षस्य नित्यता न स्वान्वात्मकत्वे ।

इलोकवार्तिक संबंधाक्षेपपरिहार इलोक १ ५-१ ७ स्वभावस्वाकार टीका ।

जनोंका जन्म हुआ । वास्तवमें किसीकी जातिसे ऊँच अथवा नीच नहीं कहा जा सकता इसलिये गुण और कर्मके अनुसार ही वर्णव्यवस्था माननी चाहिये । बहिक वेदको अपौरुषेय और नित्य होनेके कारण प्रमाण मान्य है और वेदविहित धार्मिक हिंसाको पाप रूप वहाँ गिनते । जनोंका मानना है कि पूर्वकालीन आर्यवेद हिंसाके विधानसे रहित और पञ्चकालीन यज्ञ दयामय होते थे । वर्तमान हिंसाप्रवाण वेद बादमें महाकाल असुर ने रचे हैं और हिंसामय यज्ञोका भी प्रचार हुआ है । जन प्रथमानुयोग करणानुयोग चरणानुयोग और द्रव्यानुयोग इन चार वदोको मानते हैं । सिद्धसेन दिवाकरन बदाके ऊपर दार्शनिकाकी रचना की है । भगवानके निर्वाणीसत्त्वके बाद स्वयं द्र और देवोन जावक ब्रह्मचारियोंको ग्राहपत्य परमाहवनीयक और दक्षिणाग्नि नामके तीन कुछ बना उत्तम त्रिम य अग्नि स्थापित करके अग्निहोत्रद्वारा जिस भगवानकी पूजा करनेका उपदेश किया था ।

जैन और भीमासकोके सिद्धांतोंकी तुलना करते समय यह बात विशेष रूपसे ध्यान देने योग्य है कि कुमारिलभट्ट प्रकारान्तरमें जनोके अनेकांतवादके सिद्धांतको स्वीकार करते हैं । कुमारिलका पदार्थोंको उत्पाद व्यय और स्थिति रूप सिद्ध करना अवयवोंकी अवयवीसे भिन्नाभिन्न मानना वस्तुको स्वरूपपररूपसे सत असत स्वीकार करना तथा सामान्य और विशेषको सापेक्ष मानना स्पष्ट रूपमें कुमारिलके अनेकांतवादके समर्थन व नका सूचित करता है । त बसग्रहकारके कथनसे भी यही मालम होता है कि निग्रथ जनोंकी तरह विप्रभीमासक भी अनेकांतवादके सिद्धांतको मानते थे । गुणरत्न भी भीमासकोके प्रकारान्तरसे अनेकांतके

१ वधमानकभगे च रुचक क्रियते यदा ।

तदा पर्वार्थिन शोक प्रीतिश्चाप्युत्तरार्थिन ॥

हेमाचिनस्तु माध्यस्थ तस्मा स्तु त्रयामकम् । श्लोकवार्तिक वनवाद २१—२२ ।

२ पूर्वोक्तादेव तु यायात्सिद्ध्येदनावयव्यपि ।

तस्या मत्य तन्निन्न व न स्यादवयवै सह ॥ ७५ ॥

३ स्वरूपपररूपान्यां नि य सदसदात्मके ।

वस्तुनि ज्ञायते केचिदप किंचित्कदाचन ।

सर्व हि वस्तु स्वरूपतः सद्रूप पररूपतश्चासद्रूपं । यथा घटो घटरूपेण सन् पटरूपेणासन् । पटोऽप्यसद्रूपेण भावा न्तरे घटादौ समवत तस्मिन् स्वीयाऽसद्रूपाकारा बुद्धि जनयति । योऽयं घट स पटो न भवतीति । सो श्लोक वार्तिक अभावपरिच्छेद १२ न्यायरत्नाकर ।

४ अन्योन्यापेक्षिता नित्य स्यात्सामान्यविशेषयो ।

विशेषाणां च सामान्ये ते च तस्य भवति हि ॥

निविशथ न सामान्य भवच्छाविषाणवत ।

सामान्यरहितवान्च विशेषास्तद्वदेव हि ॥

एव च परिहृतव्या भि नाभिन्नत्वकल्पना ॥

केनविद्वत्पात्मनैकं व नानास्व चास्य केनचित् ।

गोत्व हि शाबलेयात्मना बाहुकेयाद्भिद्यत । स्वरूपेण च न भिद्यते । तथा यत्किरपि गणकमजायन्तरात्मना गोत्वाद्विद्यते । स्वरूपेण च न भिद्यत । तथा व्ययय तरादपि व्यक्ति जात्यात्मना न भिद्यत । स्वरूपेण च भिद्यते इति । अपेक्षाभेदावविरोध । समाविशन्ति हि विरुद्धान्यपि एकत्वापेक्षाभेदात् । एकमपि हि किंचिदपेक्ष्य ह्रस्व किंचिदपेक्ष्य दीध । तथकोऽपि चत्रो द्वित्वापेक्षया भिनोऽपि स्वात्मापेक्षया न भिद्यते । अनेन एकानेकत्वमपि परिहर्तव्यं । तदेव हि वस्तु स्वरूपेण सर्वत्र सदा चकमपि शाबलेयादिरूपेणानेक भवतीति न विरोध । सो श्लोकवार्तिक आकृतिवाद ९१ तथा ५६ न्यायरत्नाकर ।

देखा प हंसराज शर्मा—दर्शन और अनेकांतवाद ।

५ कल्पनारचितस्यैव वैविध्यस्योपबर्णने ।

को नामातिशय प्रोक्तो विप्रविश्वकापिले ॥ तत्त्वसंग्रह पृ० ५११ ।

भावनेका उल्लेख करते हैं ।^१

मीमांसासूत्रोंका साहित्य

मीमांसासूत्रोंके रचयिता जमिनी माने जाते हैं । ऋषिक परम्पराके अनुसार जमिनी ऋषि वेदव्यासके शिष्य थे । वेदव्यासने मूल वेदकी चार संहिताओंकी रचना की और सामवेदकी संहिताको जमिनीको पढ़ाया । जमिनीका समय ईसाके पूर्व २ वर्ष माना जाता है । जमिनीसूत्रोंके ऊपर भर्तृहरि भवदास हरि और उपवर्ष नामके विद्वानान टाकाय लिखी हैं जो आजकल उपलब्ध नहीं हैं । जमिनीसूत्रोंपर भाष्य लिखनेवाले शबरस्वामीका नाम मुख्य रूपसे उल्लेखनीय है । यह शबरभाष्य उत्तरकालके मीमांसक जलकोंका शास आधार रहा है । शबरस्वामीके सिद्धांतोंका तत्त्वसंग्रह खण्डन है । प्राच्य विद्वान शबरको वात्स्यायनका सम कालीन और नागाजुनका उत्तरकालवर्ती मानते हैं । दूसरे लोग शबरका समय २५वीं शताब्दी मानते हैं । शबरभाष्यके बाद मीमांसकदर्शनके मुख्य विचारक प्रभाकर और कुमारिलभट्ट हो गये हैं । प्रभाकरने (ई स ६५) शबरभाष्य पर बृहती नामकी टीका लिखी है । शास्त्रीय परम्पराके अनुसार प्रभाकर कुमारिलके शिष्य कहे जाते हैं । इन दोनोंके विचारोंमें मतभेद होनेके कारण दोनोंके सिद्धांतोंकी अलग-अलग शाखाएँ हो गईं । प्रभाकरका मत गुरुमत के नामसे प्रसिद्ध है । बृहती लिखते हुए प्रभाकर कुमारिलके सिद्धांतोंका उल्लेख नहीं करते जब कि कुमारिल बृहतीकारके मतका उल्लेख करते हुए मालूम होते हैं । इससे विद्वानोंका मत है कि प्रभाकर कुमारिलके शिष्य नहीं थे किन्तु कुमारिल पूर्ववर्ती हैं । प्रभाकरकी बृहतीके ऊपर प्रभाकरके शिष्य कहे जाने वाले शालिकानाथमिश्रने ऋजुविमला नामकी टीका और प्रभाकरके सिद्धांतोंमें विवेक कराने के लिये प्रकरणपत्रिका नामक ग्रन्थ लिखे हैं । प्रभाकरकी बृहती और शालिकानाथकी ऋजुविमला अथवा सम्पन्न रूपसे प्रकाशित नहीं आये इसलिये प्रकरणपत्रिका ही प्रभाकरके सिद्धांतोंकी ज्ञान का एक आधार है । कुमारिलभट्ट भट्टपाद और वातिककारके नामसे भी कहे जाते हैं । तिब्बती ग्रंथोंमें इनका कुमारलीक कहा है । कुमारिल (ई स ७) ने शबरभाष्यके ऊपर स्वतंत्र रूपसे टीका लिखी है । यह टीका शब्दार्थात्मक तथा वातिक और तुष्टीका नामके तीन खंडोंमें विभक्त है । कुमारिल और उद्योतकरबौद्धदर्शन और धर्मके खंडन करनेके लिये अद्वितीय समझे जाते थे । शान्तरक्षितने तत्त्वसंग्रहमें कुमारिलका खंडन किया है । कुमारिल धर्मकीर्ति और भवभूतके समकालीन कहे जाते हैं । कुमारिलके पश्चात् कुमारिलके अनुयायी मंडनमिश्रका नाम विशेष रूपसे उल्लेखनीय है । मंडनमिश्रने विधिविवेक भावनाविवेक मीमांसासूत्रक्रमणी और कुमारिलकी तत्रवातिककी टीका लिखी है । कहा जाता है कि ये मण्डनमिश्र आगे जाकर ब्रह्मन्तमतके अनुयायी हो गये । इसके अतिरिक्त पार्यसारिमिश्रने कुमारिलकी श्लोकवातिक पर न्यायरत्नाकर तथा शास्त्रदीपिका तन्त्ररत्न और न्यायरत्नमाला सुचरितमिश्रने श्लोकवातिककी टीका और काशिका तथा सोमेस्वरभट्टने तत्रवातिककी टीका और व्यासमुखा नामके ग्रन्थ लिखे । मीमांसादर्शनका ज्ञान करनेके लिये माधवका व्यासमालाविस्तर आपदेवका मीमांसान्यायप्रकाश लोपाक्षभास्करका अथसंग्रह और खण्डदेवकी भाट्टदीपिका आदि ग्रन्थ उल्लेखनीय हैं ।

१ मीमांसरास्तु स्वयमेव प्रकारान्तरेण कानेकालनेकास्तं प्रतिपद्यमानास्तु प्रतिपत्तये सवथा पर्यनुयोग नाहन्ति । षडदर्शनसमुच्चयटीका ।

२ कहा जाता है कि कुमारिलभट्ट अथ तुभोक्तम् तथापि नोक्तम् इति पौनःपुन्यम् इस वाक्यका अर्थ नहीं समझ सके थे । कुमारिलने इसका अर्थ किया यहाँ भी नहीं कहा गया वहाँ भी नहीं कहा गया इस लिये फिर कहा गया । प्रभाकरने कहा कि इस वाक्यका यह अर्थ ठीक नहीं इसका अर्थ करना चाहिये— यहाँ यह 'तु' से सूचित किया गया है और वहाँ 'अपि' से सूचित किया गया है इसलिये फिर कहा गया है । कुमारिल इससे बहुत प्रसन्न हुए और अपने शिष्य प्रभाकरकी गुरु कहने लगे ।

वेदान्त परिशिष्ट (च)

(श्लोक १३)

वेदान्तदशन

वेदान्तदशनका निर्माण वीके अंतिम भाग उपनिषदोंके आधारसे हुआ है इसलिये इसे वेदान्त कहते हैं। वदा तको उत्तरमीमांसा अथवा ब्रह्ममीमांसा भी कहते हैं। यद्यपि पूर्वमीमांसा और उत्तरमीमांसा दोनों दशन मौलिक रूपसे भिन्न भिन्न हैं परंतु बोधायनने इन दर्शनोंको सहित कहकर उल्लेख किया है तथा उपवर्षण दोनों दशनोपर टीका लिखी है। इससे बिना तका अनुमान है कि किसी समय पूर्वमीमांसा और उत्तरमीमांसा एक ही समझ जात थे। उत्तरमीमांसक साधु अ तवादी होते हैं। ये ब्राह्मण ही होते हैं। इनके नामके पीछे भगवत् श लगाया जाता है। ये साधु कुटीचर ब्रह्मचारी हैं और परमहंसके भेदसे चार प्रकारके होते हैं। कुटीचर लोग मठमें वास करते हैं त्रिदंडी होते हैं गिला रखते हैं ब्रह्मगूत्र पहनते हैं गृह गायी होते हैं और गृहस्थानोंके घर आहार लेते हैं तथा एकवार अपन पत्रा यहां भी भोजन करते हैं। ब्रह्मचर साधुओंका वेप कुटीचरोंके समान होता है। ये लोग ब्राह्मणोंके घर नीरस भोजन लेते हैं बिना जीप करते हैं और नदीक जलमें स्नान करते हैं। इस साधु ब्रह्मसूत्र और शिखा नहीं रखते कषाय व व्रधारण करते हैं, वण्ड रखते हैं रात्रि एक रात और नगरमें तीन रात रहते हैं धन निकलना बंद होना और आगक ब्रह्म जानेपर ब्राह्मणोंके घर भोजन करते हैं और देश देशमें भ्रमण करते हैं। जिस समय इस आत्मज्ञानी हो जात है उस समय ये परमहंस कहे जाते हैं। ये चारों वर्णोंके घर भोजन लेते हैं इनके दंड रखनका नियम नहीं है ये शक्ति होन हो जानपर भोजन ग्रहण करते हैं। वदा तके माननवाले आजकल भी भारतवर्ष और उसके बाहर पाये जाते हैं। जब कि गाय वषट्क सांख्य आदि अथ भारतीय दर्शनोंकी पम्परा नष्ट प्राय हो गई है। ई स १६४ म दाराशिकोहने उपनिषदोंका फारसी भाषाम अनुवाद किया था। जर्मन तत्त्ववेत्ता शोपेनहोर (Schopenhauer) ने औपनिषदिक तत्त्वज्ञानसे प्रभावित होकर भारतीय तत्त्वज्ञानकी मुक्त कंठसे प्रशंसा की है। शाकर वेदान्तके सिद्धांतोंको तुलना पश्चिमके आधुनिक विचारक ब्रडले (Bradley) के सिद्धांतोंके साथ की जा सकती है।

वेदान्तसाहित्य

वेदान्त दशनका साहित्य बहुत विशाल है। सबप्रथम वेदान्तदशन उपनिषदोंमें और उपनिषदोंके बाद महाभारत और गीतामें देखनमें आता है। तत्पश्चात् औडलोभि आश्वरथ्य काशिकुलकाष्ठाजिनि बादरि आनय और जीमनी वेदान्तदशनके प्रतिपादक कहे जात हैं। इन विद्वानोंका उल्लेख बादरायणने अपन ब्रह्मसूत्रमें किया है। वेदा तदशनके प्रतिपादकाये बादरायणके ब्रह्मसूत्रोंका नाम बहुत महत्त्वका है। ब्रह्मसूत्रोंका वेदान्त सूत्र अथवा शारीरकसूत्रोंके नामसे भी कहा जाता है। वदा तसूत्रोंके समयके विषयमें विद्वानोंमें बहुत मतभेद है। वदा तसूत्रोंका समय ईसवी सन् ४ के लगभग माना जाता है। वेदान्तसूत्रोंके ऊपर अनेक आचार्योंने टीकाय लिखी हैं। बादरायणके पश्चात् ब्रह्मसूत्रोंके वृत्तिवार बोधायनका नाम सबसे पहले आता है। बहुतसे विद्वान् बोधायन और उपनिष दोनोंको एक ही व्यक्ति मानते हैं। बोधायन ज्ञानकमलसमुच्चयके सिद्धांतोंको मानते थे। ब्रह्मिडाचार्य छान्दोग्य उपनिषद्के ऊपर टीका लिखी थी। इस टीकाका उल्लेख छान्दोग्य उपनिषद्पर शाकरी टीकाके टीकाकार ज्ञान दगिरिने किया है। ब्रह्मिडाचार्य आष्यकार के नामसे भी कहे जाते थे।

१ गुणरत्नसूत्र-वेदान्तसमुच्चय टीका।

इस 'वाचस्पतिक' के नामसे प्रसिद्ध हो गये हैं। ठीकको जानेम अथवा ब्रह्मनिन्दन् नामसे भी कहा जाता है। भर्तृप्रपञ्च वेदाभेद और ब्रह्मपरिणामवादके सिद्धांतको मानते थे। शंकर और आनन्दतीर्थने भर्तृप्रपञ्चका बृहदारण्यककी टीकामें उल्लेख किया है। औपनिषदिक ऋषियोंके पश्चात् अद्वैत वेदान्तका मुनिमित्र रूप सर्वप्रथम गौडपादकी माण्डूक्यकारिकामें देखनेमें आता है। गौडपादका समय ईसवी सन ७८ के लगभग माना जाता है। शंकर गौडपाद आचार्यके शिष्य गोविन्दके शिष्य थे। शंकर केवलान्तके प्रतिष्ठापक महान् आचार्य माने जाते हैं। शंकराचार्यने अनेक शास्त्रोंकी रचना की है। इन शास्त्रोंमें ईश केम कठ प्रश्न मण्डक माण्डूक्य ऐतर्य तत्तिरीय छांदोग्य बृहदारण्यक इन सब उपनिषदोंपर तथा भगवद्गीता और वेदान्तसूत्रोंके ऊपर टीकाओंका नाम विशेष रूपसे उल्लेखनीय है। शंकरका समय ईसवी सन् ८० है। मंडन अथवा मंडनमिश्र शंकरके समकालीन मान जाते हैं। मंडनने ब्रह्मसिद्धि आदि अनेक महत्त्वपूर्ण ग्रंथोंकी रचना की है। मंडन दृष्टिसृष्टिवादके प्रतिष्ठापक कहे जाते हैं। ब्रह्मसिद्धिके ऊपर वाचस्पति आदि अनेक विद्वानान् टीकाएँ लिखी हैं। सुरेश्वर शंकरके साक्षात् शिष्य थे। सुरेश्वरका समय ईसवी सन् ८२ है। इन्होंने नैष्कर्म्यसिद्धि बृहदारण्यक उपनिषद् भाष्यवार्तिक आदि ग्रंथ लिखे हैं। नैष्कर्म्यसिद्धिके ऊपर चिन्मय आदिने टीकाएँ लिखी हैं। पद्मपाद सुरेश्वरके समकालीन मान जाते हैं। पद्मपाद भी शंकराचार्यके साक्षात् शिष्य थे। पद्मपादने पञ्चपादिका आदि ग्रंथोंकी रचना की है। पञ्चपादिकाके ऊपर प्रकाशात्मन आदिने टीकाएँ लिखी हैं। वेदान्त दशनके प्रतिपादकोंमें मथिल पंडित वाचस्पतिमिश्रका नाम भी बहुत महत्त्वका है। वाचस्पतिमिश्रने शंकरभाष्यके ऊपर अपनी पत्नीके नामपर भामती और मंडनकी ब्रह्मसिद्धिके ऊपर तत्त्वमसीक्षा टीका लिखी है। सवज्ञा ममनि सुरेश्वराचार्यने शिष्य थे। सवज्ञा ममुनिने शंकर वेदान्तके सिद्धांतोंका प्रतिपादन करनेके लिये सक्षपणरीरक नामका ग्रंथ लिखा है। इनका समय ईसवी सन ९ है। इसके अतिरिक्त आनन्दबोध (११—१२ गताब्दी) का 'यायमस्मर' और 'यायदीपावलि' आहूष (ई स ११५) का खण्डनखण्डखाद्य चिन्मयाचार्य (ई स १२५) की चिन्मुखी विचारण्य (ई स १३५) की पंचदशी और जीवमुक्ति-विषयक तथा मधुसूदनसरस्वती (१६ वीं शताब्दी) की अतिसिद्धि अप्यवदीक्षित (१७ वीं शताब्दी) का सिद्धांतलेश और सदानंदका वेदांतसार आदि ग्रंथ वेदांत दशनके अध्यासियोंके लिये महत्त्वपूर्ण हैं।

वेदांत दशनकी शाखाय

भर्तृप्रपञ्च—शंकरके पञ्चहानेवाले वेदान्त दर्शनके प्रतिपादकोंमें भर्तृप्रपञ्चका नाम बहुत महत्त्वका है। भर्तृप्रपञ्चका इस समय कोई मूल ग्रंथ उपलब्ध नहीं है। सुरेश्वर की वार्तिकके उल्लेखोंसे मालूम होता है कि भर्तृप्रपञ्च अग्निवैश्वानरक उपासक थे और अग्निवैश्वानरके प्रसादसे इन्द्रजित् कोटिका तत्त्वज्ञान प्राप्त हुआ था। भर्तृप्रपञ्च अतमतका प्रतिपादन करते हैं। ये शंकरकी तरह ब्रह्मके पर और अपर दो भेद करते हैं परन्तु दोनों प्रकारके ब्रह्मको सत्य मानते हैं। भर्तृप्रपञ्चका समय ईसाकी सातवीं शताब्दी माना जाता है।

शंकर—शंकराचार्य केवलान्त अथवा ब्रह्माद्वैतका स्थापन करनेवाले महान् प्रतिभाशाली विचारकोंमें गिने जाते हैं। शंकरके मतमें व्यवहारिक और पारमार्थिकके भेदमें दो प्रकारके सत्य माने गये हैं। परमार्थ सत्यसे संसारके सम्पूर्ण व्यवहार अविद्याके कारण ही होते हैं इसलिये सब मिथ्या हैं। परमार्थसे एक केवल सत् चित और आनन्द रूप ब्रह्म ही सत्य है। जिस प्रकार प्रकाशमान सूर्यके जलमें प्रतिबिम्बित होनेसे सूर्य माना रूपमें दिखाई देता है उसी तरह ब्रह्म भी अध्यास अथवा अविद्याके कारण नाना रूपमें प्रतिभासित होता है। केवलान्तके प्रतिपादक शंकरके पूर्ववर्ती अनेक आचार्य हो गये हैं परन्तु उपलब्ध साहित्यमें शंकर का अद्वैतवाद ही सर्वप्रधान गिना जाता है।

रामानुज—य विशिष्टाद्वैतके अमदाता माने जाते हैं। रामानुजके मतमें परब्रह्मका स्वरूप उसके विशेषणोंसे ही समझमें आ सकता है निविशेष वस्तुकी सिद्धि नहीं हो सकती। इसलिये जीव जगत् और

ईश्वर इन तीनों पदार्थोंको जानना चाहिये। जीव और जगत सरीर रूप हैं और परब्रह्म सरीरी है। रामानुजका समय ११ वीं शताब्दी माना जाता है।

ब्रह्मम्—ये शुद्धादितके मुख्य प्रवर्तक गिने जाते हैं। इनके मतमें यह जगत परब्रह्मका ही अविकृत परिणाम है। इसे माया रूप समझकर ब्रह्मको विवक्त नहीं कह सकते। इसलिये ब्रह्मको माया रहित मानना चाहिये। ब्रह्मन् अभी है तथा जीव और जड़ ब्रह्मक अंश हैं। जीव भक्ति द्वारा ही परब्रह्मको प्राप्त करता है। शुद्धादितको अविकृत ब्रह्मवाच भी कहते हैं। ब्रह्मका समय ईसाकी १५ वीं शताब्दी है।

विज्ञानभिक्षु—ये अविभागादितके स्थापक माने जाते हैं। केबलाद्वत और शुद्धादितका इ होंन खंडन किया है। इनके मतमें जिस प्रकार जलमें शक्कर डालनेसे शक्कर जलके साथ अविलग्न हो जाती है उसी तरह पर जड़ अजड़ जगत परब्रह्ममें अविलग्न रूपसे रहता है। विज्ञानभिक्षुका समय ईसाकी १७ वीं शताब्दी है।

श्रीकठाचार्य—ये शक्तिविशिष्ट अ तको मानते हैं। यह सिद्धांत अद्वैतवाद केबला तके साथ मिलता जुलता है। अन्तर इतना ही है कि यहाँ ब्रह्मका सविद्य भावसे प्रधान और निर्विशेष भावसे गौण माना गया है। ब्रह्मात्मत्व चित् शक्ति और आनन्द शक्तिसे युक्त है। यहाँपर इस शक्तितत्त्वको मा या रूप अथवा अविवक्षा रूप न मानकर उसे चिन्मय माना गया है। श्रीकठाका समय १५वीं शताब्दी है।

भट्टभास्कर—ये औपाधिक भेदाभेदको मानते हैं। भट्टभास्कर भेद और अभेद दोनोंका स य मानते हैं। ब्रह्म और जगतमें कार्य कारण सबध है। इसलिये कार्य और कारण दोनों ही सत्य हैं। कारणका मा य और कार्यको कल्पित नहीं कहा जा सकता। भट्टभास्करका समय ईसाकी १ वीं शताब्दी माना जाता है।

निम्बार्क—स्वाभाविक भेदाभेदको मानते हैं। इनके मतमें जगत ब्रह्मका परिणाम है। जो का भक्त नहीं कह सकते। निम्बार्कके मतमें जीव और जगतको न ईश्वरसे सबध अभिन्न कह सकते हैं और न सबध भिन्न। अतएव चेतन और अचेतनको ईश्वरसे भिन्नाभिन्न मानना चाहिये। नि र्वाकका समय १ वीं शताब्दी है।

मध्व—मध्व द्वत वेदाती मान जात है। मध्वके अनुसार प्रत्यक्ष अनुमान आदि प्रमाणांसे भेदना ही सिद्धि होती है। पदार्थ दो तरहके होते हैं—स्वतन्त्र और परतन्त्र। ईश्वर स्वतन्त्र पदार्थ है। परतन्त्र पदार्थ भाव और अभावके भेदसे दो प्रकारके हैं। भावके दो भेद हैं—चेतन और अचेतन। चेतन और अचेतन ईश्वरके आधीन हैं। मध्वको पणप्रज्ञ अथवा आन दतीथ भी कहा जाता है। मध्वका समय ईसाकी १२ वीं शताब्दी है।

शकरका मायावाद

कुछ लोगोंका कहना कि शकराचार्यने मायावादके सिद्धांतकी रचना बौद्धोंके विज्ञानवाद और शून्यवादके आधारसे की है। बादरायणके ब्रह्मसूत्रमें भगवद्गीतामें और बुद्धार्यक का दो य आदि उपनिषदोंमें मायावादके सिद्धांत नहीं पाये जाते। विज्ञानभिक्षु शकराचार्यको प्रच्छन्नबौद्ध कहकर उ लेख करते हैं पद्य पुराणमें मायावाद को असत शास्त्र कहा गया है तथा मध्व शून्यवादियोंके शय और मायावादियोंके ब्रह्मको एक बताते हैं। इससे मालूम होता है कि शकर अपने परमगुरु गौडपादके सिद्धांतोंसे प्रभावित थे। प्राफसर वासगुप्तके अनुसार य गौडपाद स्वयं बौद्ध विद्वान थे और उपनिषदों और बुद्धके सिद्धांतोंमें भेद नहीं समझते थे। गौडपादने माण्डूक्य उपनिषदके ऊपर माण्डूक्यकारिका टीका लिखकर बौद्ध और औपनिषदिक सिद्धांतोंका समन्वय किया है। आगे चलकर गौडपादके सिद्धांतोंका उनके शिष्य शकराचार्यने प्रसार किया^१। प्रोफेसर भुव इस मतसे सहमत नहीं हैं। भुवका मत है कि हीनयान बौद्धदशन ब्राह्मणदर्शनसे प्रभावित होकर ही महायान बौद्धदशनके रूपमें विकसित हुआ है।^२

१ विशेषके लिये देखिये नमदाशंकरका हिततत्त्वज्ञानमें इतिहास उत्तरार्ध पृ० १७४-१८८।

२ गौडपाद आचार्यकी माण्डूक्यकारिका और नागाजु नकी माध्यमिककारिकाकी तुलनाके लिये देखिये प्रोफेसर वासगुप्तकी A History of Indian Philosophy Vol I पृ ४२३ से ४२८।

३ देखिए प्रोफेसर भुवकी स्माडबमंजरी पृ ६२ भूमिका।

चार्वाक परिशिष्ट (छ)

(श्लोक २)

चार्वाक मत

चार्वाक पुण्य पाप आदि परोक्ष वस्तुओंको स्वीकार नहीं करते इसलिये इन्हें चार्वाक कहते हैं।^१ सुन्दर वाणी होनके कारण भी ये लोग चार्वाक कहे जाते हैं।^२ चार्वाक सामान्य लोगोके समान आचरण करनेके कारण लोकायत अथवा लोकायतक कहे जाते हैं।^३ पुण्य पापको न स्वीकार करनेके कारण इन्हें नास्तिक कहा गया है। आ माको न माननेके कारण इन्हें अक्रियावादी कहा गया है। चार्वाक बृहस्पतिके शिष्य थे। बृहस्पतिन देवताओंके शत्रु असुरोंको मोहित करनेके लिये चार्वाक मतकी सृष्टि की थी। घत चार्वाक और सुशिक्षित चार्वाकके भेदसे चार्वाक दो प्रकारके बताये गये हैं। घत चार्वाक पृथिवी अप, तेज और वायु इन चार भूतोंको छोड़कर आत्माको अलग पदार्थ नहीं मानते। सुशिक्षित चार्वाक शरीर से भिन्न आत्माका अस्तित्व न मानते हैं परन्तु उनके मतमें यह आ मा शरीरके नाश होनके साथ ही नष्ट हो जाता है। कोई चार्वाक अनुभूत रूप जगतको न मानकर आकाशको पाचवा भूत स्वीकार करके ससारका पंचभूत रूप मानते। चार्वाक मतके साधु कापालिक होते हैं। ये शरीरपर मस्म लगाते हैं और ब्राह्मणसे लेकर अयज तक किसी भी जातिके हो सकते हैं। ये मद्य और मांसका भक्षण करते हैं व्यभिचार करते हैं प्रत्येक वष एकट्ट हाकर त्रियोसे क्रीडा करते हैं तथा कामको छोड़कर और कोई धर्म नहीं मानते।^४ प योगी आनन्दधनजोन् चार्वाक मतकी उपमा जिनद्वको कोखसे दी है।^५

१ चवन्ति भक्षयन्ति तत्त्वानो न मन्यन्ते पुण्यपापादिक परोक्ष वस्तुजातमिति चार्वाका । गुणरत्नसूत्र ।

२ चाह लोकममत वाक वाक्यम यस्य स । वाचस्पत्यकोश ।

३ लोका निर्विचारा सामान्यलोकास्तद्वदाचरन्ति स्मेति लोकायता लोकायतिका इत्यपि । गुणरत्न ।

४ नास्ति पुण्यं पापमिति मतिरस्य नास्तिक । हेमचन्द्र ।

यह ध्यान देने योग्य है कि वैदिक पुराणोंमें अवत वेदान्तके प्रतिपादक शकराचार्यको चार्वाक जैन और बौद्धोंकी तरह नास्तिक बताकर शकरके मायावादको असत शास्त्र कहा है—

मायावादी वेदान्ती (शकर भारती) अपि नास्तिक एव पयवसाने संपद्यते इति जयम् ।

अत्र प्रमाणानि साख्यप्रवचनभाष्योक्तानि पद्मपुराणवचनानि यथा—

मायावादमसच्छास्त्रं प्रच्छन्नं बौद्धमेव च ।

मयैव कथितं तेषां कलौ ब्राह्मणरूपिणा ॥

अपाथ श्रुतिवाक्यानां दर्शय लोकगहितम् ।

कमस्वरूपं याव्यत्वमत्र च प्रतिपाद्यते ॥

सर्वकर्मपरिभ्रंशान्मण्डकर्म्यं तत्र चोच्यते ।

परमात्मजीवधोरक्यं मयात्र प्रतिपाद्यते ॥

शांख्यप्रवचन भाष्य ११ भूमिका । न्यायकोश पृ ३७२ ।

५ गुणरत्न बहवर्णनसमुच्चय टीका ।

६ लोकायतिक कूख जिनवरनी अक्ष-विचार जो कीजे

तत्त्व विचार सुधारण धारा गुरुगम विष केम पीछे' श्रीभक्तिसिद्धिजीमू स्तवन भा० ४ ।

पं० जेचमदास—जैनदर्शन पृ० ८० भूमिका।

चार्वाकों के सिद्धांत

चार्वाक आत्माको नहीं मानते। इनके मतमें चैतन्य विशिष्ट देहको ही आत्मा माना गया है। जिस समय भौतिक शरीरका नाश होता है उस समय आत्माका भी नाश हो जाता है अतएव कोई परलोक जानेवाली आत्मा भिन्न वस्तु नहीं है। इसलिये चार्वाकोंका सिद्धांत है कि जब तक जीता है तब तक कुछ आनंदके साथ जीवनको बापन करना चाहिये क्योंकि मरनेके बाद फिरसे जीवका जन्म नहीं होता। चार्वाक लोग धर्म अधर्म और पुण्य पापको नहीं मानते। इनके मतमें एक प्रत्यक्ष ही प्रमाण है। इसलिये इनके मतमें ससारसे बाह्य कोई स्वर्ग नरक मांस और ईश्वर जसी वस्तु नहीं है। वास्तवमें काटा लग जाने आदिसे उत्पन्न होनवाला दुःख ही नरक है लोकमें प्रसिद्ध राजा ही ईश्वर है देहका छोड़ना ही मांस है और स्त्रीका आलिंगन करना ही सबसे बड़ा पुरुषार्थ है। चार्वाक वेदको नहीं मानते तथा याज्ञिक हिंसाका और श्राद्ध आदि कर्मोंका घोर विरोध करते हैं।

चार्वाक साहित्य

चार्वाक साहित्यका कोई भी ग्रन्थ उपलब्ध नहीं है। इसलिये चार्वाकोंके सिद्धांतोंके प्रामाणिक ज्ञान प्राप्त करनेका कोई साधन नहीं है। आजीविक आदि सम्प्रदायोंकी तरह चार्वाक मतका थोड़ा बहुत ज्ञान जैन बौद्ध और ब्राह्मणोंके ग्रन्थोंसे होता है। चार्वाक सिद्धांतोंके आद्य प्रणता बृहस्पति कहे जाते हैं। गुणरत्न और जयन्तभट्ट दो चार्वाकसूत्रोंका उल्लेख करते हैं इससे जान पड़ता है कि बृहस्पतिन चार्वाकशास्त्रकी रचना सत्ररूपमें की थी। शांतिरसित तत्त्वसंग्रहमें चार्वाक सम्प्रदायके प्ररूपक कम्बलाश्वतरक एक सत्रका उल्लेख करते हैं। विनाका कहता है कि बौद्ध सूत्रोंमें वर्णित अजितकेशकम्बली और कम्बलाश्वतर दानो एक ही व्यक्ति थे।^३ इनका समय ईसवी सन् पूव ५१५ बताया जाता है। चार्वाकके सिद्धांतोंका सजित ध्वज जयन्तकी न्यायमञ्जरी माधवका संवत्सनसंग्रह गुणरत्नकी पञ्चदशनसम चय टीका और महाभारत आदि ग्रन्थोंमें पाया जाता है।

१ लोकमत दर्शनकी देनके लिए देखिये जगदीशचन्द्र जैन भारतीय तत्त्व चिन्तन पृ ५९६१।

२ कामादेव ततो ज्ञान प्राणपानाद्यभिहितम्।

युक्त आयत इत्येतत्कम्बलाश्वतरसहितम् ॥

तथा च सत्रम्—कामादेवेति। तत्त्वसंग्रह श्लोक १८६४ पञ्चिका।

३ तत्त्वसंग्रह अश्वमेधी भूमिका।

विविध परिशिष्ट (ज)

इलो १ पृ ३ पं १६ आजीविक

भारतके अनेक सम्प्रदायोंकी तरह आजीविक सम्प्रदायका नाम भी आज निश्चय हो चुका है। आजीविक मतके माननवालोंके क्या सिद्धांत थे इस मतके कौन कौन मुख्य आचार्य थे उन्होंने किन किन ग्रन्थोंका निर्माण किया था आदिके विषयमें प्रामाणिक ज्ञान प्राप्त करनेके लिये आज कोई भी साधन नहीं है। इसलिये आजीविक सम्प्रदायके विषयमें जो कुछ थोड़ा बहुत सत्य अथवा अधसत्य रूपमें जैन और बौद्ध शास्त्रोंमें उल्लेख मिलते हैं हम उसीसे सतोष करना पड़ता है। ई स पूव ३९१ में अशोकका आजीविकों को एक गुफा प्रदान करनेका उल्लेख मिलता है। ईसाकी ६ठी शताब्दीके विद्वान बराहमिहिर अपन बहुउजा तकमें आजीविकोंको एकदम डी कहकर उल्लेख करते हैं। ई स ५७६ में शीलाक ई स ५९ में हलायुध आजीविक और दिगम्बरोंको और मणिमित्र आजीविक और बौद्धोंकी पर्यायवाची मानकर उल्लेख करते हैं तथा ई स १२५ में राजराज नामक चाणूर राजाक शिलालेखापरसे आजीविकोंके ऊपर कर लगानका अनुमान किया जाता है। जैन और बौद्ध सांख्यिक मतमें नदबल किससवि च और मन्त्रालि गोशाल इन तीन आजीविक मतोंमें नायकोंका बतन आता है। मन्त्रालिगोशाल बुद्ध और महावीरके समकालीन प्रतिस्पर्धियोंमें से मान जात है। भगवता आदि जैन आगमोंके अनुसार गोशाल महावीरकी उपस्थाके समय महावीरके शिष्य बनकर छह वर्ष तक उनके साथ रहे और बादमें महावीरके प्रतिस्पर्धियों बनकर आजीविक सम्प्रदायके नेता बन। गोशालक भाषावादी थे। इनके मतमें सम्पूर्ण जीव अवश दुर्बल निर्बल हैं और भवितव्यताके बलमें हैं। जीवोंके सव्यवस्था कोई हेतु नहीं है बिना हेतुओं बिना प्रत्ययके प्राणी सबलेशको प्राप्त होते हैं। गोशालक भाषाको पुनर्जन्मको और जीवोंके मुक्तिसे लौटनेका स्वीकार करते थे। उनके मतमें प्रत्येक पदार्थमें जीव विद्यमान हैं। गोशालकन जीवोंका एकैन्द्रिय आदिके विभागमें विभक्त किया था वे जीव हिंसा न करने पर जोर देते थे मद्य यानि चोदह लाख मानते थे। भिक्षाके बास्ते पात्र नहीं रखते थे हाथमें भोजन करते थे मद्य मांस कदमल और उद्भिद् भोजनके पाणी हात में और नग्न रहते थे। आजीविक लोगोंका दूसरा नाम तरासिय (तराणिक) भी है। ये लोग प्रत्येक वस्तुको सत् असत् और सदसत् तीन तरहसे कहते थे इसलिये ये तरासिय कहे जाने लगे।^१

इलो १ पृ ५ सचर प्रतिचर

अमेन्द्रने साक्ष्य-विवेचनमें सचर (सचर) और प्रतिचर (प्रतिचर) का लक्षण निम्न प्रकार से किया है —

सचर—

साम्यवस्थागुणानां या प्रकृति सा स्वभावतः ।
कालशामेण व्यप्यमानां क्षण परपुत्र पुरा ॥
बुद्धिस्ततश्चाहकारस्त्रिविधाऽपि व्यप्यमाना ।
तस्यान्तर्गोत्रिधाणि महाभूतानि च क्रमात् ॥
एव क्रमेणैवोत्पत्तिः सचरः परिकीर्तितः ।

१ प्रोफेसर होमल ईसाकी छठी शताब्दीतक आजीविकमतके स्वतंत्र आचार्यों होनेका अनुमान करते हैं।

२ प्रोफेसर मार्कोनी और प्रोफेसर बरुजा आदि विद्वानोंके अनुसार महावीरके जैनधर्मके सिद्धान्तोंके ऊपर गोशालके सिद्धान्तोंका प्रभाव पड़ा है। विशेषके लिये देखिये प्रोफेसर बरुजाकी Pre-Buddhist Indian

प्रतिसचर—

अमृतमेयीय जीवन्ती तन्मात्रे भूतवचनम् ।

तन्मात्राणीन्द्रियाणि बहुकारे विधीयते ।

अहंकारोऽपि बुद्धी तु बुद्धिरव्यक्तसंज्ञके ।

अव्यक्तं न क्वचित्स्वीनं प्रतिसचर इति स्मृतम् ।

श्लोक २ पृ० पं क्रियावादी-अक्रियावादी ।

क्रियावादी जीवोंके अपन अपन कर्मोंके अनुसार फल मिलनके सिद्धान्तको मानते हैं। अक्रियावादियोंका सिद्धांत इस सिद्धांतसे बिल्कुल उल्टा है। जैन और बौद्ध आगम ग्रंथोंमें पञ्चकार्मायन और मन्त्रालिङ्गोद्धारको अक्रियावादा कहकर उल्लेख किया गया है। निगठ नातपुत्र बुद्धको क्रियावाद और अक्रियावाद दोनों सिद्धांतोंके माननेवाला कहते हैं।^१ प्रोफेसर बेनीमाधव बरमा आदि विद्वानोंका मत है कि जन धम्मवा मौलिक नाम किरियावाद (क्रियावाद) था। क्रियावादी महावीर अक्रियावादी और अज्ञानव दयाका विरोध करते थे पुण्य-पाप आश्रय वध निजरा मोक्षको स्वीकार करते थे और पशुपादको प्रधान मानते थे। जन ग्रंथोंमें परमत्तवादियोंके ३६३ मतोंमें क्रियावादी और अक्रियावादियोंके मतोंको गिनाया गया है। क्रियावादी आत्माको मानते हैं। इनके मतमें दुःख स्वयंकृत है अव्यक्त नहीं। इनके कौकल कावविद्धि कौशिक हरिहमन्त्र माछयिक रोमस हारित मङ्ग और अस्वलायन आदि १८ भेद हैं। अक्रियावादी प्रत्येक पदार्थकी उत्पत्तिके पश्चात् ही पदार्थका नाश मानते हैं। अक्रियावादी आत्माके अस्तित्वको नहीं मानते और अपन मान हुए तत्त्वोंका निश्चित रूपसे प्ररूपण नहीं कर सकते। राजवार्तिककारन अक्रियावादियोंके मरीच कुमार कपिल उल्लक गार्ग्य व्याघ्रमूर्ति बाहलि सौद्वलायन माठर प्रभृति ४ भेद मानते हैं।^३

philosophy भाग ३ अ २१ प्रो होमल—Encyclopaedia of Religion and Ethics वि पृ २२९। आजीविकोंकी गणना पाँच प्रकारके श्रमणोंमें की गई है। विशेषके लिये देखिये जगदीश चन्द्र जैन जन आगम साहित्यमें भारतीय समाज पृ १२१७ ४१९ २१

१ तेव्हा नातपुत्र म्हणाला तू क्रियावादी असून अक्रियावादी जशा श्रमण गीतमाला भटण्याची का इच्छा करितोस ? तरीहि सिंह गेल्याच तेव्हा बुद्धान त्यास आपणांस क्रियावादी व अक्रियावादी ही दोन्ही विशेषणें कशी लागू पडतील हें अनेक प्रकारांनीं सांगितलें (महाजगम ६ ३१ अगस्तर ८ १२) देखिये राजवाडेका दीपनिकाय भाग १ मराठी भाषांतर पृ १ ।

२ देखिये Pre-Buddhist Indian Philosophy

३ तथा देखिये जगदीशचन्द्र जैन जन आगम साहित्यमें भारतीय समाज पृ ४२१ २२ ।

अनुक्रमणिका

- स्यादादमजरीके अवतरण (१)
स्यादाद मंजरीमें निर्दिष्ट ग्रन्थ और ग्रन्थकार (२)
स्यादाद मंजरीके श्लोकोंकी सूची (३)
स्यादाद मंजरीके शब्दोंकी सूची (४)
स्यादाद मंजरीके न्याय (५)
स्यादाद मंजरीके विशेष शब्दोंकी सूची (६)
स्यादाद मंजरीके संस्कृत तथा हिन्दी-अनुवादकी टिप्पणियोंके ग्रन्थ और ग्रन्थकार (७)
अयोगव्यवच्छेदिकाके श्लोकोंकी सूची (८)
अयोगव्यवच्छेदिकाके शब्दोंकी सूची (९)
अयोगव्यवच्छेदिकाके टिप्पणीके ग्रन्थ (१०)
परिशिष्टोंके विशेष शब्दोंकी सूची (११)
परिशिष्टोंमें उपयुक्त ग्रन्थोंकी सूची (१२)
सपादकम उपयुक्त ग्रन्थोंकी सूची (१३)
-

स्याद्वादमंजरीके अवतरण (१)

श्लोक १

ज्ञानिनो बर्मतीर्थस्य कर्तारि परम पदम् ।	पृष्ठ
गत्वागच्छन्ति म्रूयोऽपि मर्बं तीर्थनिकारत ॥ []	४
सर्वं पश्यतु वा मा वा तत्त्वमिष्टं तु पश्यतु ।	
कीटसख्यापरिज्ञान तस्य न ब्रवोपयुज्यते ॥	
तत्त्वावनुष्ठानगतं ज्ञानमस्य विचायताम् ।	
प्रमाणं दूरदर्शी ज्ञेयेते गुधानुपास्महे ॥ [वैशेषिकवचन]	४
जे एग जाणइ से सब्ब जाणइ ।	
ज सब्ब जाणइ से एग जाणइ ॥	
[आचाराग १-३-४-१२२]	४
एको भाव सवथा येन दुष्ट सव भावा सवथा तेन दुष्टा ।	
सव भावा सवथा येन दुष्टा एको भाव सवथा तेन दुष्टा ॥ []	५
अध्मादित्वात् (अध्मादिभ्य) [हैमशब्दानुशासन ७-२-४६]	७
शास्त्रादेय [हैमशब्दानुशासन ७-१-११४]	७
श्रीवचमानाभिषमात्मरूपम् [अयोगव्यवच्छेदिका १]	९

श्लोक २

तादर्थ्यं चतुर्थी [हैमशब्दानुशासन २-२-५४]	१
स्पृहर्था य वा [हैमशब्दानुशासन २-२-२६]	१

श्लोक ३

अदसस्तु विप्रकृष्टे [हैमशब्दानुशासन २-२-५४]	११
* कसउ वा परो मा वा विस वा परियत्तज्ज ।	
मासियम्वा हिया मासा सपक्खगुणकारिया ॥	
[हैमशब्दानुशासन—श्लोकचरित्र २-३२]	१२
न भवति धम श्रोतु सवस्यैकान्ततो हितश्रवणात् ।	
ब्रुवतोऽनुग्रहबुद्ध्या ब्रुवतुस्त्वैकान्ततो भवति ॥	
[वाचकमुख्य उमास्वाति—तत्त्वाय भाष्यकारिका २९]	१३

श्लोक ४

गम्ययप कर्माचारे [हैमशब्दानुशासन २-२-७४]	१४
--	----

श्लोक ५

उत्पादव्ययध्रौव्ययुक्त सत् [उत्पत्त्यादिनिगमसूत्र ५-२६]	१५
अवकाशदमाकासम् [उत्तराख्ययन भाष्यविजयगणित्ति २८-९]	१८

* ये अवतरण सम्पूर्णतया उपलब्ध न होकर कुछ अवसर्ग ही उपलब्ध होते हैं ।

अयमेव हि भेदो भेदहेतुर्वा यद्विद्वद्वचनमिह कारणमेवत्येति []	पृष्ठ १८
अप्रच्युतानुत्पन्नस्मिरेकस्य स्मिन् []	१९
तद्भावाव्यय मित्य [तत्त्वार्थनिगमसूत्र ५-३]	१९
* इदं पर्यायवियुतं पर्याया इव्यवर्जिता ।	
न च कदा केन किरुपा दृष्टा मानेन केन वा ॥	
[समतितर्क १-१२]	१९
* विविध सत्त्वय वर्णिष परिणामो जर्मलक्षणवत्स्वरूप ।	
इत्ययमपपन्नमिति [योगसूत्र ३-१३ व्यासभाष्य]	२१
सा तु द्विविधा नित्याऽवित्या च त्वनि-या	
[प्रशस्तपादभाष्य पृथिवीनिरूपण]	२२
शब्दकारणत्ववचनात् संयोगविभागी	
[प्रशस्तपादभाष्य आकाशनिरूपण]	२२
यो तत्र च स यत्रैव यो यदैव तदैव स ।	
न देशकालयोर्व्याप्तिर्भाषानामिह विद्यते ॥ []	२५
भागे सिहो नरो भागे योऽर्थो भागद्वयात्मक ।	
तमभागं विभागेन नरसिहं प्रचक्षते ॥ []	२७

दल्लोक ६

सर्वे गत्यर्था जानार्था [हेमहसगणि-द्वैतचन्द्रव्याकरण न्याय ४४]	३०
ईश्वरप्ररितो गच्छेत् स्वगु वा स्वप्नमेव वा ।	
अस्यो जन्तुरनीशोऽयमात्मन सुखदुःखयो ॥	
[महाभारत वनपर्व]	३
अपगतमले हि मनसि शूलमभ्यस्य	
[काव्यमनो पूर्वार्ध पृ १ ३]	३१
सद्वचनीजवपनानघकौशलस्य	
यल्लोकवान्धव तवापि खिलान्धभूवन् ।	
तन्नाद्धत खगकुलेष्विह तामसेषु	
सूर्याशवो मधुकरीचरणावदाता ॥	
[सिद्धसेन-द्वान्तिका २-१३]	३२
विश्वतश्चक्षुःशत विश्वतो मुखो विश्वत पाणिस्त विश्वत पात ।	
[शुक्लयजुर्वेद संहिता १७-१९]	३४
किरणा गुणा न दम्बं तसि पदासो गुणो न वा दम्बं ।	
जं नाण आयगणो कहमदम्बो स अक्षत्य ॥	
गन्तू न परिच्छिद्वह नार्ण जैयं तयम्मि वेसम्मि ।	
आयत्वं चिद मवर अचित्तसती उ विष्णोयं ॥	
लोहोवस्तु सती आकत्वा येव निमिदसंनि ।	
लोह आगरिचंती दीप्त इह कण्डपकचक्ष्णा ॥	
एवमिह नाणसती आयत्वा येव हृदि कोर्गर्त ।	
अह परिच्छिद्वह सम्मं को गु विरोहो भवे तत्त्व ॥	
[हरिवंश-जर्मसंहृष्टी ३७०-३७३]	३५

न हिंसात् सर्वभूतानि [छात्रोक्त उपनिषद् अ ८]	३८
वदन्तानि नियुज्यन्ते पशूना मध्यमेऽह्नि ।	
अवबोधस्य वचनात् ज्ञानानि पशुमिच्छन्ति ॥ []	३८
अग्निधोमीयं पशुमालभेत [ऐतरेय आरण्यक १-१३]	३८
सप्तवक्ष प्राजापत्यान् पशुमालभेत [तैत्तिरीय संहिता १-४]	३८
नानृतं ज्ञयात् []	३८
ब्राह्मणायऽनृतं ज्ञयात् []	३८
* न नमयुक्तं वचनं हिनस्ति न स्त्रीषु राज्ञः विवाहकाले ।	
प्राणात्यये सवधनापहारे पचानुताम्याहुरपातकानि ॥	
[वसिष्ठधर्मसूत्र १६-३६]	३८
परब्रह्मणि लोभवत् []	३८
* यद्यपि ब्राह्मणो हठेन स्व वदति	
[मनुस्मृति १-१ १]	३८
अपुत्रस्य गतिर्नास्ति [देवो भागवत]	३८
अनेकानि सहस्राणि कुमारब्रह्मचारिणाम् ।	
दिव गतानि विप्राणामकृत्वा कुलसं ततिम् ॥ [आपस्तम्ब]	३९

श्लोक ७

आवर्जिता किञ्चिदिव स्तनाभ्यां [कुमारसंभव ३-५४]	४३
उद्बुत्तं क इव सुखावहं परवाम [शिशुपालवध]	४३
प्राप्तानामेव प्राप्तिं समवाय []	४३
अव्यभिचारी मुख्योऽधिकलोऽसाधारणोऽन्तरगमः ।	
विपरीतो गौणोऽर्थः सति मध्ये धी कथं गौणे ॥	
[]	४६
ईहाद्या प्रत्ययभेदतः [हैमलिगानुशासन पुत्री ५]	४७

श्लोक ८

पृथिव्यापस्तेजो वायुराकाशः कालो दिगामा मन इति नव ब्रह्मणि	
[वशेषिकसूत्र १-१-४]	४८
रूपरसगन्धस्पर्शसंख्यापरिमाणानि पृथक्त्वं संयोगविभागी परत्वापरत्वे	
बुद्धिः सुखदुःखे इच्छाद्वेषी प्रयत्नश्च	
[वशेषिकसूत्र १-१-६ तथा प्रसस्तपादभाष्य]	४८
अन्तर्बु भवा अन्त्या तेऽन्त्या विज्ञेया	
[प्रसस्तपादभाष्य पृ १६८]	५
* द्रव्यगणकमसु सा सप्ता [वैशेषिक सूत्र १-२-७]	५१
अक्षरभेदस्तुल्यत्वं सकरोऽपानवस्थितिः ।	
रूपरूपानिरसबोधो जातिबाधकसंसङ्गः ॥	
[उचयानाचार्य—किरणवर्णि द्रव्यप्रकरण पृ १६१]	५१

य हि वै सशरीरस्य त्रिधाप्रिययोरपहतिरस्ति ।

पृष्ठ

अशरीरं वा वसन्त प्रियाप्रिये न स्पृशत ॥

[छान्दोग्य उपनिषद् ८-१२]

५३

यावदात्मगुणा सर्वे मोक्षिता वासनावयव ।

तावदात्मन्तिकी दुःखव्यावृत्तिन विकल्प्यते ॥

अर्थाव्यभिचारी हि स भव सुखदुःखयो ।

मूलभूतौ च तावेव स्तभौ संसारसंघन ॥

तदुच्छेदे च तत्कायशरीराद्यनुपप्लवात् ।

नात्मन सुखदुःखे स्त इत्यसौ मुक्त उच्यते ॥

इच्छाद्वेषप्रयत्नादि भोगायतनबंधनम् ।

वच्छिन्नभोगायतनो नात्मा तैरपि युज्यते ॥

तदेव धिषणादीनां नवानामपि मूलतः ।

गुणानामात्मनो वस सो पवन प्रतिष्ठित ॥

ननु तस्यामवस्थायां कीदृगा मावशिष्यते ।

स्वरूपैकप्रतिष्ठाम परि यस्तोऽखिलगुण ॥

ऊर्मिषट्कातिग रूप तदस्याहुर्मनीषिण ।

ससारवधनाशेन दुःखकलेशाद्यदूषितम् ॥

कामक्रोधलोभगर्वदंभहर्षा—ऊर्मिषट्कमिति ।

[जयन्त—न्यायमजरी पृ १८]

५३ ५४

सूत्र तु सूचनाकारि ग्रये तन्तुव्यवस्थयो ।

[हेमचन्द्र—अनेकार्थसंग्रह २—४५८]

५४

उपकृत बहु तत्र किमुच्यते सुजनता प्रथिता भवता चिरम् []

५४

कारण द्विविध अय बाह्यमाभ्यन्तरं बुध ।

यथा लनाति दाने मेव गच्छति चेतसा ॥

[लासणिक]

५८

नागृहीतविशेषणा विशेष्ये बुद्धि

[]

६

*सुखमात्यंतिक यत्र बुद्धिग्राह्यमतीन्द्रियम् ।

तं वै मोक्षं विजानीयाद् दुष्प्रापमकृतात्मभि ॥

[भगवद्गीता]

६२

वर वृन्दावने रम्ये क्लृप्तममिवाहितम् ।

न तु वधाधिकीं मुक्तिं गीतमो गन्तुमिच्छति ॥

[]

६३

मोक्ष भवे च सवत्र निस्पृहो मुनिसत्तम []

[]

६४

ननु भि य छात्रमत्यए नाण [आवश्यक पूर्वविभाग ५३९]

६५

पुष्पपापकयो मोक्ष

[आगमवचन]

६५

श्लोक ९

सर्वगतत्वेऽन्यात्मनो वेदप्रदेशे ज्ञातृत्वम् । नान्यत्र शरीरस्थोऽपभोगायतनत्वात् ।

अन्यथा तस्य वैयर्थ्यात्

[श्रीचर—न्यायकण्ठली]

६८

*नानात्मनो व्यवस्थात्

[वैयर्थ्यकसूत्र ३-२-२]

६९

आकाशोऽपि सदेव सकृत्सर्वभूतानिर्बन्धार्हत्वात्

[शब्दार्थकार]

[]

७१

श्लोक १०		पृष्ठ
ईयकारके	[हैमशब्दानुशासन ३-२-१२१]	७७
अहमिरात्मप्रवेशरचिष्ठाता देहाद्यया मर्माणि []		७७
गुणादस्त्रियं न वा	[हैमशब्दानुशासन २-२-७७]	७७
लब्धिरप्यात्ययिना तु स्याद् दु स्थितेनामहात्मना ।		
छलजातिप्रधानो य स विवाद इति स्मृतः ॥		
	[हरिभद्रसूरि-अष्टक १२-४]	७७
अभ्युपेय पक्ष यो न स्थापयति स वैतण्डिक इत्युच्यते		
	[उद्योतकर-न्यायवार्तिक १-१-१]	७७
दु शिक्षितकुतर्काश्लेषावाचालितानना ।		
शक्या किमन्यथा जनु बितण्डाटोपमण्डिता ॥		
गतानुगतिको लोक कुमाग तत्प्रसारित ।		
मा गादिति छलादिनि प्राह कारुणिको मुनि । []		७८
प्रमाणप्रमेय नि श्रयसाधिगम		
	[गौतम न्यायसूत्र १-१-१]	७८
अर्थोपलब्धिहेतु प्रमाणम	[वा-स्यायनभाष्य]	७९
सम्यगनुभवसाधन प्रमाणम	[भाष्यवक्त-न्यायसार]	७९
स्वपरव्यवसायि ज्ञान प्रमाणम [प्रमाणनयतत्त्वालोकालकार और प्रमाणमीमासा]		७९
प्रवृत्तिबोधजनित सुखदुःखात्मकं मुख्य फल तत्साधन तु गौणम्		
	[जयन्त-न्यायमञ्जरी]	८
द्रव्यपर्यायात्मकं वस्तु प्रमेयम् [प्रमाणनयतत्त्वालोकालकार]		८
साधर्म्यवैधर्म्य कायसमा [गौतम न्यायसूत्र ५-१-१]		८१
श्लोक ११		
महोक्ष वा महाज वा श्रोत्रियायोपकल्पयत्		
	[याज्ञवल्क्यस्मृति आचार १ ९]	८८
द्वौ मासौ मत्स्यमासेन त्रीन् मासान् हारिणेन तु ।		
औरभ्रणाथ चतुर साकुनेह पच तु ॥		
	[मनुस्मृति ३-२६८]	८८
श्रयता घमसवस्व अत्वा चैवावधायताम्		
	[चाणक्य १-७]	८८
संबद्ध वतमान च गृह्यते चक्षुरादिना		
	[श्री पल्लोकवार्तिक ४-८४]	९
पुत्रवाइयण जइवि हु होइ विणासो जिनालयाहिन्तो ।		
तविंसया विमुदित्तिस्स नियमओ अत्थि अणकंपा ॥		
एयाहितो बुद्धा विरया रक्खन्ति जेण पुत्रवाई ।		
इत्तो निब्बाणगया अबाहिया आगवमिमार्ण ॥		
रोगीसिरावेहो इव सुविज्जिक्किरिया च सुप्पठत्ताओ ।		
परिणामसुदरच्चिच चिट्ठा से बाह्जोणे चि ॥		
	[जिनेश्वरसूरि-पञ्चलिंगी ५८ ५९ ६]	९१

स्वेत वायव्यमजस्रमेत भूतिकाम [वातपच साहाय]

पृष्ठ
९१

जीवध्य पशवो वृक्षास्तिर्यक् पक्षिणस्तथा ।

यज्ञाय निधनं प्राप्ता प्राप्नुवन्त्युच्छ्रितं पुन ॥

[मनुस्मृति ५-४]

९२

यूपं छित्त्वा पशून् हत्वा कृत्वा रुधिरकदमम् ।

यद्यत्र गम्यते स्वर्गे नरके केन गम्यते ॥ []

९२

अचिन्त्यो हि मणिमन्त्रीषधीना प्रभाव []

९२

आरोग्यबोहिलाभ समाहिवरमुत्तम वितु [आवश्यक २४-६]

९३

देवोपहारव्याजेन यज्ञव्याजेन येऽपवा ।

अनन्ति ज तून् गतवणा घोरा ते भान्ति दुःखतिम्

[]

९४

अधे तमसि मज्जाम पशुभिर्य यज्ञमहे ।

हिंसा नाम भवेद्धर्मो न भतो न भविष्यति ॥ []

९४

अग्निर्मामेतस्माद्विद्याकृतादेनसो मरुचतु []

९४

ज्ञानपालिपरिक्षिप्ते ब्रह्मचर्यदयाम्भसि ।

स्नात्वाऽतिविमले तीर्थ पापपंकापहारिणी ॥

ध्यानासनौ जीवकु इत्ये ममास्तदीपिते ।

अस कर्मसमित्तपैरग्निहोत्रं कुरुत्तमम् ॥

कषायपशमिदुष्टधर्मकामाधनाशक ।

शममत्रहुतेर्यज्ञं विवेहि निहितं बुध ॥

प्राणिघातात् तु यो धर्मवीर्यहते मठमानस ।

स बाञ्छति सुभावृष्टिं कृष्णाहिमुखकोटरात् ॥ [महाभारत]

९४

चतुर्थ्यं तं पदमेव देवता []

९५

शब्देतरवे युगपद भिन्नदेशेष यष्टृषु ।

न सा प्रयाति सानिध्यं गर्तस्वादस्मदादिषत् ॥ [सुमेन्द्र]

९५

अग्निमुखा च देवा [आश्वलायन गृह्यसूत्र ४]

९५

मृतानामपि जन्तूना आद चत तत्तिकारणम् ।

तन्निर्वाणप्रदीपस्य स्नेहं सर्वधर्मैश्चिन्तयाम ॥ []

९७

अतीन्द्रियाणामर्चना साक्षाद् द्रष्टा न विद्यते

नित्यभ्यो वेदवाक्येभ्यो यथापस्वविनिश्चय ॥ []

९८

तात्त्वाद्विजन्मा ननु वर्णवर्गो वर्णात्मको वेद इति स्फुटं च ।

पुंसश्च तात्त्वावि तत कथं स्यादपौरुषवोऽयमिति प्रतीति ॥

[]

९९

अग्निहोत्रं जुहुयात्स्वर्गकाम [तैत्तिरीय संहिता]

९९

न हिंस्यात् सर्वभूतानि [आन्वयोष्य ५ ८]

९९

सर्ववत्सवंजम संजमाद्यो अन्त्याणमेव रक्षितव्या ।

भुक्त्वद् अहमायाजो पुणो विहीहो नयाऽग्निरई ॥ []

१०

उत्पद्यते हि सावस्था वैशकाकामयान् प्रदि ।

मस्यामकार्यं कार्यं स्यात् कर्म कर्मं तु कजयेत् ॥

[]

१०

कालविरोधि निदिष्टं ज्वराद्यो लक्षणं हित ।	शुद्ध
वृत्तेऽनिलक्ष्ममक्षोषलोककामङ्गतज्वरात् ॥ []	१०१
पञ्चया विपुलं रात्र्यग्निकार्येण संपद्य ।	
तप पापविशुद्धयश्च ज्ञानं ध्याने च मुक्तिदम् ॥	
[व्यास-महाभारत]	१ १

श्लोक १२

* सतसप्रयोगे इन्द्रियबुद्धिज-मलक्षणं ज्ञानं ततोऽप्यप्राकट्यं तस्मादवर्णापत्तिं तया प्रवतकज्ञानस्योपलभ [जैमिनीसूत्र १-१-४५]	१ ७
--	-----

श्लोक १३

ते च प्राप्नुवन्त्यन्तं बहुषु चाविपूरुषः ।	
[रघुवध १ -६]	१११
सर्वं वै खल्विदं ब्रह्म नहं नानास्ति किञ्चन ।	
आरामं तस्य पश्यति न तत्पश्यति कश्चन ॥	
[छान्दोग्य उपनिषद् ३-१४]	११२
आहुविधात् प्रत्यक्षं न निषिद्धं विपश्चित् ।	
नैकत्वं आगमस्तेन प्रत्येक्षणं प्रबाध्यते ॥ []	११३
अस्ति ह्यालोचनाज्ञानं प्रथमं निर्विकल्पकम् ।	
बालमकादिविज्ञानसदृशं शुद्धवस्तुजम् ॥	
[श्री श्लोकवार्तिक प्रत्यक्षसूत्र ११२]	११४
यद्वदत तद् ब्रह्मणो रूपं []	११४
प्रत्यक्षाद्यवतारं स्याद् भावाद्यो गृह्यते यदा ।	
व्यापारस्तदनुत्पत्तरभावाद्यो जिघृक्षत ॥	
[श्री श्लोकवार्तिक अभाव १७]	११५
पुरुष एव सर्वं यद्भूतं यच्च भाव्यः ।	
उत्तमोत्तमस्येशानो यदस्तेनातिरोहति ॥	
[अष्ट वेद पुरुषसूक्त]	११५
यदेजति यन्नीयति यद्गूढं यदन्तिके ।	
यदन्तरस्य सर्वस्य यद्भूतं सर्वस्यास्य बाह्यत ॥	
[ईशावास्य उपनिषद्]	११६
* श्रोतव्यो न तव्यो निदिध्यासितव्यः अनुमन्तव्यो	
[बृहदारण्यक उपनिषद्]	११६
सर्वं वै खल्विदं ब्रह्म नहं नानास्ति किञ्चन ।	
आरामं तस्य पश्यति न तत् पश्यति कश्चन ॥	
[छान्दोग्य ३-१४]	११६
* निर्विशेषं हि सामान्यं भवेत् खरविषाणवत् ।	
सामान्यरहितत्वेन विशेषास्तद्वदेव हि ॥	
[श्री श्लोकवार्तिक आहुति १०]	११७

हेतुर्हेतुविशिष्टश्चेत् हेतुः स्यात् हेतुसाम्यम् ।

४७

हेतुश्च चेत् विना विशिष्टं वाक्यान्वयो न किम् ॥

[आत्ममीमांसा २-२६]

११८

कर्महेतुः फलहेतुः लोकहेतुः विस्मयते ।

विद्याविद्याद्वयं न स्याद्बन्धनमोक्षद्वयं तथा ॥

[आत्ममीमांसा २-२५]

११८

श्लोक १४

न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके न शब्दाभ्युपगच्छते ।

अनुविद्धमिव ज्ञानं सर्वं शब्देन भासते ॥

[भट्टहरि-वाक्यपदीय १-१२४]

१२

एतासु पञ्चस्वभासनीषु प्रत्यक्षबोधे स्फुटसङ्गोप ।

साधारण रूपमवेक्षते यः श्रुतं शिरस्यात्मन ईक्षते स ॥

[अथोक-सामान्यदूषणादिक प्रसारिता]

१२२

अभिहाण अभिहेयात्तु होई मिष्णं अभिण्ण च ।

श्रुतमिभोयगुञ्चारणमि जम्हा उ बयणसज्जणाण ॥

१२८

नवि छेणो नवि दाहो न पूर्णं तेन मिम तु ।

जम्हा य भोयगुञ्चारणमि तत्वेव पञ्चमो होइ ॥

न य होइ स अजत्वे तेन अविमं लक्षयामो ।

[भट्टभाट्ट]

१२९

विकल्पयोनय शब्दा विकल्पा शङ्क्योनय ।

कार्यकारणता तथा नात्र शब्दा स्पृशन्त्यपि ॥

[]

१२९

सर्वमस्ति स्वरूपेण पररूपेण नास्ति च ।

अन्यथा सर्वतत्त्व स्मात् स्वरूपस्याप्यसम्भ ॥

[]

१३

जे एग जानइ से सज्ज जानइ ।

जे सज्ज जानइ से एगं जानइ ॥

[आचारान् १-१-४-१२२]

१३

एको भाव सज्जया येन दृष्ट

सर्वे भावा सर्वथा तेन दृष्टा ।

सज्ज भावा सज्जया येन दृष्टा

एको भाव सर्वथा तेन दृष्ट ॥

[]

१३०

स्वाभाविकसामान्यसमयाभ्यामयदोषनिवृत्तत्वं च

[प्रमाणनवतत्वास्वीकार ४-११]

१३२

अपोह शब्दविभाज्यो न वस्तु विविचोच्यते ।

[विडनाग]

१३३

श्लोक १५

तस्यात्र शब्दते नापि मुख्यते नापि संशरति लक्षितम् ।

संशरति शब्दते मुख्यते च ज्ञानाद्यथा ज्ञानादि ॥

[अथर्वश्रुति १३]

१३५

सूक्ष्मशक्तिरभिकृतिर्महदाया प्रकृतिविकृतम् ॥			
चोदकस्य विकारो न प्रकृतिर्वै विकृतिः पुरुष ॥			
[साध्यकारिका ३]			१३६
अमूर्तस्य तस्य भोगी नित्य सर्वगतोऽक्रिय			
अकर्ता निर्गुण सूक्ष्म आत्मा कापिलवशने ॥	[]		१३७
शुद्धोपि पुरुष प्रत्यय बोद्धमनुभवति समनुभवम्			
अतदात्मापि तदात्मक इव प्रतिभासते	[व्यासभाष्य]		१३७
सर्वो व्यबहृता आलोक्य बुद्धरसाधारणो व्यापार			
[साध्यकारिका २३]			१३७
बुद्धिदर्पणसंक्रान्तमर्थप्रतिबिम्बकं द्वितीयदण्डकले पुंस्यभ्यारोहति ।			
तदेव भोक्तृत्वमस्य न त्वात्मनो विकारावसि			
[वादमहार्णव]			१३८
विशक्ति दृक्परिणती बुद्धो भोगोऽस्य कथ्यते ।			
प्रतिबिम्बोदय स्वच्छे यथा चन्द्रमसोऽम्भसि ॥	[आपुरि]		१३८
पुरुषोऽधिकृतात्मन स्वनिर्वासमचतनम् ।			
मन करोति साभिध्यादुपाधि स्फटिक यथा ॥			
[विन्यवर्ती]			१३८
अपरिणामिनी भोक्तृशक्तिरप्रतिसंक्रमा च परिणामिगर्भे			
प्रतिसंक्रान्ते च तद्वृत्तिमनुभवति	[व्यासभाष्य]		१३९
शब्दगुणमाकाशम्	[वैशेषिकसूत्र]		१४
इष्टापूर्तं मन्यमाना बरिष्ठ			
नान्यच्छ्रेयो येऽभिनवन्ति मूढा ।			
नाकस्य पृष्ठ ते सुकृतेन भूत्वा			
इमं लोकं होमतर वा विद्यन्ति ॥			
[मुण्डक उपनिषद् १-२-१]			१४१
रङ्गस्य वर्णमित्वा निवर्तते नर्तकी यथा नृत्यात् ।			
पुरुषस्य तथात्मानं प्रकाशं विनिवर्तते प्रकृति ॥			
[साध्यकारिका ५९]			१४२
श्लोक १६			
× उभयत्र तदेव ज्ञानं प्रमाणफलमधिगमरूपत्वात् [न्यायप्रवक्ष पृ ७]			१४४
× उभयत्रति प्रत्यक्षेऽनुमाने च तदेव ज्ञानं प्रत्यक्षानुमानलक्षणं फलम् कायम् ।			
कुत । अधिगमरूपत्वादिति परिच्छेदरूपत्वात् । तथाहि । परिच्छेदरूपमेव			
ज्ञानमुत्पद्यते । न च परिच्छेदादुत्पद्यद् ज्ञानफलम् मिश्राधिकरणत्वात् ।			
इति सर्वथा न प्रत्यक्षानुमानाभ्यां मिश्रं फलमस्तीति ।			
[हरिभद्रसूत्रि—न्यायप्रवेशवृत्ति पृ ३६]			१४४
द्विष्टसंबन्धसंश्लिष्टिर्नैकलक्षणमेवमात् ।			
इयो स्वकल्पवृत्ते सति सर्वत्रवेद्यम् ॥	[]		१४६

१०३
२०१

सर्वकार्यस्य प्रमाणं । तद्वशात्सर्वप्रतीतिविज्ञेः

[व्याख्यन्तु १-१९ २०]

मीलनिर्वाहं हि विज्ञानं

मीलसंवेदनरूपम् [व्याख्यन्तु टीका]

साकारणं विषयः

[]

न निहायगया भग्या पुत्रो जतिव भयागए ।

निम्बुया येव चिट्ठंति बारगो सरिसवोपमा ॥

[]

अथैव षट्यस्येतां न हि मुक्त्वाथरूपताम् ।

तस्मात् प्रमेयाधिगते प्रमाण मयरूपता ॥

[]

भूतिवेषां क्रिया सैव कारण सैव चोच्यते

[]

प्रत्येक यो भवेद्दोषो द्वयोर्भावे कथं न स

[]

स्वाकारबुद्धिजनका दृश्या ने द्वितीयोचरा

[]

यदि सवेद्यते मील कथं बाह्यं तदुच्यते ।

न चेत् सवेद्यते मील कथं बाह्यं तदुच्यते ॥

[प्रमाकरयुक्त-प्रमाणवातिकालंकार]

नाथोऽनुभाष्यो बुद्ध्यास्ति तस्या नानुभवो पर ।

प्राज्ञप्राहकबभूयत् स्वयं सब प्रकाशते ॥

बाह्यो न विद्यते ह्यर्थो यथा बालविकल्प्यते ।

वास्तुनालक्षितं चित्तमर्वाभासे प्रवर्तते ॥

[]

अणुह्यविट्टचितिय सुयपयइविचारवेवयाण वा ।

सुमिणस्स निमित्ताहं पुण्ण पाव च जाभावो ॥

[जिनभद्रपणि विशेषावश्यकभाष्य १७ ३ ।]

आध्यामोदकतुला के ये आस्वायितमोदका ।

रसवीयविषाकादि तुल्यं तेषां प्रसज्यते ॥

[]

श्लोक १७

सर्व एवायमनुमानानुमेयव्यवहारो बुद्धधारुदेन वमधमिभावेन

न बहिः सदसस्वमपेक्षते [दिङ्मात्र]

यथा यथा विचार्यन्ते विधीर्बन्ते तथा तथा ।

यदेतद् स्वयमर्थेभ्यो रोचते तत्र के वयम् ॥

[]

सुखादि श्रेयमानं हि स्वतन्त्रं नानुभूयते ।

मनुवर्षानुवेवात्तं सिद्धं ग्रहणमात्मनः ॥

इदं सुखमिति ज्ञानं दुष्यते न बढादिबद् ।

अहं सुखोति तु जप्तिरात्मनोऽपि प्रकाशिका ॥

[व्याख्यन्तु पु ४३३]

देशितो नाशिनो भावा दुष्टा निश्चितमस्वराः ।

वेदपङ्कतवाच्यो बह्वर्षं दर्वं रागादयो मत्ता ॥ []

रागादा द्वेषादा शोहादा नाशमुच्यते ह्यनुत्तम् ।

यस्य तु नैते दोषास्तस्यानुत्तकारणं किं स्वात् ॥ []

एषो ब्रह्म

[आर्णाव १-१]

२०१

१४

१४६

१४९

१५२

१५३

१५४

१५५

१५६

१५७

१५८

१५९

१६०

१६१

१६२

१६३

१६४

१६५

१६६

१६७

१६८

१६९

१७०

१७१

१७२

१७३

१७४

१७५

१७६

१७७

१७८

१७९

१८०

१८१

१८२

१८३

१८४

१८५

१८६

१८७

१८८

१८९

१९०

मरणात्तु संसृज्यमानं वाच्यं न भवति ।

कामुकीटिदिगिर्मुक्तं तर्त्तुं नाभ्यस्तिका विदुः ॥ []

१७८

श्लोक १८

वचिचरां तच्चिचरान्तरा प्रतिपद्यते यवेदानीन्तर्न चित्तं चित्तं च

मरणकालमात्रे

[योक्ताकरगुत]

८०

विश्विकवाद्यनोच्छेदे विगतविषयाकारोपप्लवविमुक्तज्ञानोत्पादो योक्त

[]

१८२

यस्मिन्नेव हि संताने आहिता कर्मवासना ।

फलं तत्र च संघत कपसि रक्तता यथा ॥ []

१८३

इत्येकमवते कल्पे शक्त्या मे पुरुषो हत ।

तत्र कर्मविपाकेन पादे बिद्धोऽस्मि भिन्नत ॥ []

१८५

श्लोक १९

प्रत्येकं यो भवेद् दोषो ह्ययोमवि कथं न स []

१८७

श्लोक २०

नास्तिकास्तिकद्वैष्टिकम् [हैमशब्दानुशासन ६-४-६६]

१९१

वयं शक्तिशीले [हैमशब्दानुशासन ५-२-२४]

१९३

न चायं भतधर्मं सत्त्वकठिनत्वादिवत् ।

धर्मं फलं च भताना उपयोगो भवेद् यदि ।

प्रत्येकमपलंभं स्यादुत्पादो वा विलक्षणात् ॥

[द्रव्यालंकार]

१९६

श्लोक २१

वातासीसारपिशाचात्कवचान्त [हैमशब्दानुशासन ७-२-६१]

१९७

सर्वव्यक्तियु नियतं क्षणे क्षणज्यत्वमयं च न विज्ञेय ।

सत्योश्चित्तव्यपचित्योराकृतिजातिव्यवस्थानात् ॥

[उत्तरार्धभाष्य ५-२९]

१९८

यद्यत्पादादयं भिन्ना कथमेकं त्रयात्मकम् ।

अयोत्पादावयवोऽभिन्ना कथमेकं त्रयात्मकम् ॥ []

१९९

घटभौल्लुवर्णाभी नाशोत्पादस्थितिभ्ययम् ।

शोकप्रमोदमाभ्यस्य ज्ञानो वासि सहैतुकम् ॥

पयोजतो न दध्यति न पयोऽति दधिमतः ।

अनोरसवतो नोमे तस्मान्मं वस्तु त्रयात्मकम् ॥ [जगत्सौम्या ५३, ५०]

१९९

श्लोक २२

३३

सत्त्वावयवयवोऽवयवकं सत्

[उत्तरार्धभाष्यसंक्षेप ५-२९]

२०३

प्रयोग, ३३

भावा एव हि भासते संविद्विज्ञानात्कालात् ।

सहास्यं पुनः कश्चिन्नित्यमिति संशयस्यैव । []

२०५

अविद्याविततिद्ये [तत्त्वार्थविमर्श ५-३१]

२०५

सदस्यविततिद्ये नमहेतवहिष्कृतोपसर्गात् ।

आवकाशाभावात् मिथ्याविद्विष्य अण्वान् ॥

[विशेषावरणकथा ११५]

२०६

विज्ञानमन एवेत्येवमो भूतेभ्यः समुत्पाद्य तान्येवानुबिम्बयति

न प्रेत्य संज्ञास्ति [बहुवारम्भक उपनिषद् २-४-१२]

२०६

न भास्यमसौ बोधो न मय्ये न न मीयते ।

प्रवृत्तिरेवाभूतानां निवृत्तिस्तु महाकला ॥ [मनुस्मृति ५-५६]

२०७

आभासु य पद्मासु य विपञ्चमानासु मयपेक्षीसु ।

आयंतिमनुबन्धादो जगिषो उ निमोक्षजीवाण ॥

मज्ज महम्मि असम्मि जगणीयम्मि कत्तव्यम् ।

उप्यज्जति ध्वंसा तन्मज्जा सत्त्वं कर्तुणो ॥

मेहुणसण्णा सुद्धो जलकल्ल हणोइ सुद्धमजीवाणं ।

केवल्लिणा पण्णासा संहहिमन्ना सया कालं ॥

[तत्त्वार्थविमर्श—संक्षेपवितति १९ ६५ ६३]

२०८

इत्थीजोगोए संभवति वेदंविद्या उ जे जीवा ।

इवको न दो ह तिणि न कल्लपुत्तुं उ उक्कोसं न

पुरिसेण सह गवाए तेसि जीवाण होइ उह्वणं ।

वेणुगविट्ठ तेणं तत्तायसकागवाएण ॥

पंचविद्या मणुस्सा एगवरमुत्तारिमणमम्मि ।

उक्कोसं अवलकला आयंति एगवेलाए ॥

जलकल्लाण मज्जे जायइ इवकस्स बोण्ह व समसी ।

सेसा पुन एमव य विलय वण्वति तत्त्वेव ॥ []

२०८

तु स्याद् भेदेऽवधारणे [अमरकोश ३ २३९]

२०९

वर्णे वर्णोऽवधारणेन बो वजेत सत्तं समा ।

मांसानि च न कोवद् यस्तयोस्तुल्यं नवेत् फलम् ॥ [मनुस्मृति ५ ५३]

२०९

एकरात्रीवितस्यापि या गतिर्ब्रह्मचारिणः ।

न सा क्रतुसहस्रेण प्राप्नुं शक्या बुधिमिर ॥ []

२०९

वाक्येऽवधारणं तावदनिष्टार्थनिवृत्त्ये ।

कर्तव्यमन्यथानुकूलमत्वात् तस्य कृत्रिमम् ॥

[अ. तत्त्वार्थविमर्श १-५-५३]

२१०

सोऽप्रयुक्तोऽपि वा तज्जो सर्वमापन्नमिच्छति ॥

सर्वमापन्नमिच्छति सर्वमापन्नमिच्छति ॥

[अ. तत्त्वार्थविमर्श १-५-५३]

२११

अविद्याविततिद्ये [तत्त्वार्थविमर्श ५-३१]

२१२

775
774

● ●

230

वर्षातिपात्र्या किं व्योम्नाश्चमर्ष्यस्ति तयो फलम् ।

अमोपमद्वैतसोऽनित्य सत्तुल्यद्वैदसत्फल ॥

यस्मिन्नेव हि संसारे बाहिरा कमवासना ।

फलं तत्रैव सधत्ते कपसि रक्तज्ञा यथा ॥

परिणामोऽवस्थास्तरगमनं न च सर्वथा ह्यवस्थानम् ।

न न सर्वथा विनाश परिणामस्तद्वियामिह ॥

अवस्थितस्य द्रव्यस्य पूर्वमनिवर्त्तौ वर्तन्तिरोत्पत्ति परिणाम

[अथासमाख्य ३-१३]

सास्त्र्यास्तु तद्व्यपदेशा

1

प्रमाणनमैरविगम

[कल्याणविधिगमकसूत्र १६]

शास्त्रयसमक्तिख्यातेरडः

[द्वैतब्रह्मसूत्रावली ३ ४-३]

इत्येतत्सुबन्धपत्त इति स्थित्यर्थोऽप्युक्तम्

[हेमचन्द्रानुशासन ४ ३-१ ३]

स्वरादेस्तासु

[समसंस्कृतानुशासन ४-४ ३१]

जावइजा बयणपहा तावइजा चेव हंति नयवाया [सन्मसित्तर्क ३ ३७]

लौकिकसम उपचारप्रायो विस्तृतार्थे व्यवहार [वृत्तावभाष्य १.३५]

यदेवार्थक्रियाकारि तदेव परमार्थसत् []

अन्यदेव हि सामान्यमभिज्ञज्ञानकारणम् ।

बिष्वेषोऽप्यन्य एवेति मन्यते नैगमो जय H

सद्रपतानतिक्रान्त स्वस्वभावमिदं जगत् ।

सत्ताकृत्या सब संग्रहण सङ्ग्रहो मत ॥

अथवाह्यारस्तु तामेव प्रविशस्तुभ्यवस्थिताम् ।

तर्चयं वक्ष्यमानत्वाद् व्यापारयति देहिनि ॥

तत्रर्जसत्रनोति स्याद रात्रपर्यायसंविता ।

नववरस्यैव भावस्य आवात स्थितिबियोगत ॥

विरोधलिंगसंख्यादिभेदाद् भिन्नस्वभावताय ।

तस्मीन् सन्नामाभ्योऽयं गच्छ प्रत्यावृत्तितये ॥

तस्यैव मन्यमानाऽयं शब्दः प्रत्ययवतिष्ठति ॥
तस्याभिधानस्य तदभासि कृतवत् तस्यावधिः

तथाविधस्य तस्यापि वस्तुन कणवातिन ।
 इत्थे कणमिदमस्य संज्ञाभेदेन मिथ्याभावे ॥

एकस्यापि ध्वनेर्वाच्यं कथा सजीवयते ।

मेदेन मिश्रत्वाद् एषमंतोऽभिगम्यते ॥ १ ॥

सतो येन सत्ताकप्रमाणविषयीकान्त्य

1

130

॥ श्रीगणेशाय नमः ॥
 ॥ श्रीगणेशाय नमः ॥

६४ : १ ४

१. विशेषज्ञाधिकार

554

100

॥ श्रीगणेशाय नमः ॥

280

समवासात् समस

[ईश्वरसमीपस्थान ७-४-८०]

२६७

मयेनैवैवमुद्रितं पुरवीरमुत्तं च वा ।

अथर्षे वर्ममुद्रितं मिथ्यात्वं तद्विपर्ययात् ॥

[हेमचन्द्र—योगशास्त्र २-३]

२६७

पाणवहार्हभाषं वाचद्वानां चो उ पठितेहो ।

आयज्जयमेवार्हं चो न विही एव चम्पकसो ॥

वज्रानुद्गाथेन जेन न काहिज्जए तय भियमा ।

उत्तमह व परिसुद्ध सो पुन चम्पम्मि छेउत्ति ॥

ओवाइभाववाओ ववाइपसाहणे इह कायो ।

एएहि परिसुद्धो चम्पो चम्पलणमुवेह ॥

[हरिभद्र—मन्वस्तुक चतुर्थद्वार]

२६८

नोट—इन अवतरणोंके अतिरिक्त मल्लिनेयने स्वादादमन्त्रीमें हरिभद्रकी न्यायप्रवेशावृत्ति हेमचन्द्रकी प्रमाणमीमांसा वेबसुरिका स्वादादरत्नाकर रत्नप्रभाषावर्णकी स्वादादरत्नावतारिका आदि ग्रन्थोंके वाक्योंका वाच्यश उपयोग किया है। मल्लिनेयने इन वाक्योंको अवतरण रूपमें क्लेश नहीं किया।

स्थावरादमंजरीमें निदिष्ट ग्रन्थ और ग्रन्थकार (२)

१. जैन—

भद्रबाहु—दिगम्बर और श्वेताम्बर दोनों सम्प्रदायोंके अनुसार भद्रबाहु अतर्कवली माने जाते हैं। भद्रबाहु महावीर निर्वाणके १७ वर्ष बाद जोस गये। उन्होंने आचारांग सूत्रकुतांग सूर्यप्रज्ञप्ति उत्तराध्ययन आवश्यक दशवैकालिक दशाश्रुतस्कांक्ष कल्पसूत्र व्यवहार और ऋषिभाषित सूत्रोंपर नियुक्तियोंकी रचना की है। दिगम्बर परम्परामें दो भद्रबाहु हुए हैं दूसरे भद्रबाहु भीर्य चन्द्रगुप्तके समकालीन थे। प्रथम भद्रबाहुका समय ईसाके पूर्व चौथी शताब्दि माना जाता है।

आचारांग—द्वादशांग सूत्रोंमें सर्व प्राचीन।

स्थानाग—द्वादशांगका तीसरा सूत्र।

उत्तराध्ययन—उत्तराध्ययन चार मूल सूत्रोंमें प्रथम सूत्र। इसमें छत्तीस अध्याय हैं। इनमें केशी गीतमका सवाद राजीमतीका नमिनाथको उपदेश करना कपिलका जैन मुनिका शिष्यत्व कर्मसे जाति आदि महत्त्वपूर्ण विषयोंका वर्णन है।

आवश्यक—मूल सूत्रोंमें दूसरा सूत्र। इसमें सामायिक स्तव बन्धन प्रतिक्रमण कायेत्सर्ग और प्रयाख्यान इन छह आवश्यकोंका वर्णन है। आवश्यक सूत्र बहुत प्राचीन है।

निशिचक्षुर्णि—यह अनेक चूणियोंके रचयिता जिनदासगणि महत्तरकी कृति है। समय ई स ६७६ के लगभग।

वाचकमुख्य—उमास्वाति ही वाचकमुख्यके नामसे कहे जाते हैं। इन्होंने तत्त्वार्थाधिगमसूत्र और उसके ऊपर भाष्य लिखा है। उमास्वाति प्रथमरति आवकप्रज्ञप्ति आदि ग्रंथोंके भी कर्ता हैं। उमास्वातिको दिगम्बर और श्वेताम्बर दोनों सम्प्रदाय पण्य दुष्टिसे देखते हैं। दिगम्बर इन्हें उमास्वामि कहते हैं और कुदकुद आचार्यके शिष्य अथवा वंशज मानते हैं। दिगम्बरोंके अनुसार तत्त्वार्थभाष्य उमास्वामिका बनाया हुआ नहीं माना जाता। तत्त्वार्थाधिगम सूत्रोंमें दिगम्बर और श्वेताम्बर परम्पराके अनुसार पाठभेद पाया जाता है। इन सूत्रोंपर दिगम्बर आचार्य पण्यपाद अकलंक विद्यानन्द आदि तथा श्वेताम्बर आचार्य सिद्धसेनगणि हरिभद्र यतोविजय आदिने टीकायें लिखी हैं। समय ईसवी सन्की प्रथम शताब्दि।

सिद्धसेन विचारक—श्वेताम्बर सम्प्रदायके महान् तार्किक और प्रतिभाशाली विद्वान्। सिद्धसेनने प्राकृत भाषामें सन्मतितक तथा संस्कृतमें न्यायावतार और द्वात्रिंशद् द्वात्रिंशिकाओंकी रचना की है। सन्मति तर्कपर अभयदेवने और न्यायावतारपर सिद्धादिने टीका लिखी है। सिद्धसेन अपने समयके महान् स्वतंत्र विचारक माने जाते थे। इन्होंने श्वेताम्बर आगमकी नयवाद और उपयोगवादकी मूल मान्यताओंका विरोध कर अपने स्वतंत्र मतका स्थापन किया है। सिद्धसेनने वेद तथा न्याय वैशेषिक बौद्ध और सांख्य दर्शनोपर द्वात्रिंशिकाओंकी रचना की है। ५ सुखलाळजी सिद्धसेनका समय ईसवी सन्की चौथी शताब्दि मानते हैं।

समन्तभद्र—समन्तभद्रका नाम दिगम्बर सम्प्रदायमें सुप्रसिद्ध है। सिद्धसेन श्वेताम्बर सम्प्रदायमें और समन्तभद्र दिगम्बर सम्प्रदायमें आदिस्तुतिकार मने जाते हैं। समन्तभद्रने रत्नकरणश्रावकाचार आस-भीमार्वा बृहत्सर्वमस्तोत्र आदि ग्रन्थोंकी रचना की है। सिद्धसेन और समन्तभद्रकी कृतियोमें कई एकक समान्य एकसे पाये जाते हैं। प्रायः सिद्धसेन और समन्तभद्र दोनों समकालीन हैं। प्रो के की पत्रके अनुसार समन्तभद्र ईसाके आठवीं शताब्दिके पूर्वार्धमें, तथा ५ अथर्वसिद्धिसेनकी मत्तमें समन्तभद्र सिद्धसेनके पूर्ववर्ती हैं, और ईसाकी तीसरी शताब्दिमें हुए हैं।

जिनसूत्रगणि—जिनसूत्रगणि श्वेताम्बर सम्प्रदायमें शास्त्राध्वन और साध्यकारके नामसे प्रसिद्ध हैं। ये जीन आगमोंके आधार पर बहुत सैद्धांतिक विद्याय शिखे जाते हैं। जिनसूत्रगणिके कियेवायेकमात्र विधौषण-काली, जीतकल्प आदि ग्रन्थोंकी रचना की है। समय ईसवी सन्की पांचवी सताब्दि।

गणहस्ति सिद्धसेनगणि—पूर्वकालमें सिद्धसेन विवाकरको उमास्वातिके तत्त्वार्थसूत्रके टीकाकार केवलकर सिद्धसेन विवाकरको ही गणहस्ति कहा जाता था। परन्तु अब यह निश्चित हो गया है कि गणहस्ति तत्त्वार्थभाष्य बृहस्पति रचनेवाले शास्त्रामिके शिष्य सिद्धसेनगणिका ही विशेषण है। तत्त्वार्थभाष्यकी यह कृति ब्रह्ममहोदधिके नामसे भी प्रसिद्ध है। सिद्धसेनगणि जन सिद्धांतशास्त्रके महान विद्वान थे। सिद्धसेनगणि तत्त्वार्थभाष्य कृति लिखते समय उमास्वातिके आगम बिरुद्ध मतवर्षोंपर टीका करत हुए उमास्वातिका सूत्रात्मिका प्रसन्न आदि शब्दोंसे उल्लेख करते हैं। समय विक्रमकी सातवी और नौवी शताब्दीका मध्य।

हरिभद्रसूरि—श्वेताम्बर सम्प्रदायके महान प्रतिष्ठित उदार विद्वान गिन जात हैं। इन्होंने वचस्वर्ण समुच्चय अनेकांतजयपताका शास्त्रवार्तासमच्चय धर्मसंग्रहणो पंचवस्तुक अष्टक आदि अनेक ग्रन्थोंकी रचना की है। हरिभद्र बुद्ध कपिल पतजलि और व्यास आदि जनतर उन्नायकोके प्रति भगवान सर्वव्यापि भिषङ्कर महामुनि और महर्षि आदि शब्दोंका प्रयोग कर सम्मान प्रदर्शित करत हैं। हरिभद्र नामके अनेक जैन विद्वान हो गये हैं। प्रस्तुत याकिनोसूनु हरिभद्रका समय ईसाकी आठवी सताब्दी।

विद्यानन्द—इनको विद्यानदि अथवा पात्रकेसर भी कहा जाता है। विद्यानन्द अपन समयके महान सांख्यिक विगम्बर विद्वान् थे। इन्होंने तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक अष्टसहस्री आसपरीक्षा पत्रपरीक्षा आदि ग्रन्थोंकी रचना की है। विद्यानन्दन मोमासकोंके द्वारा जैनदशनपर किये जानवाले आक्षेपोंका बहुत विद्वत्तापूर्ण उत्तर दिया है।

न्यायकुमुदचन्द्रोदय—इस ग्रन्थके कर्ता दिगंबर विद्वान प्रभाकर आचार्य हैं। यह ग्रन्थ माणिक्यन्द दिगम्बर जैन ग्रन्थमालाकी ओरसे प्रकाशित हुआ है। प्रभाकरन माणिक्यनन्दिके परीक्षामुखसूत्रपर प्रमेयकम क्षमार्तण्ड आदि ग्रन्थोंकी रचना की है। समय ई स १ वीं शताब्दी।

पञ्चलिंगीक—अथाकोप प्रकरणके रचयिता जिनस्वरसूरिने पञ्चलिंगी प्रकरण ग्रन्थकी रचना की है। समय विक्रम ११८ सत्।

वादिदेव—वादिदेवसूरि वादशक्तिम अद्वितीय मान जाते थे। इन्होंने कुमुदचन्द्र नामक विगम्बर विद्वान से शास्त्रार्थ विग्रह था। वादिदेवन प्रमाणनयतत्त्वालोकालंकार और उसकी टीका स्याद्वावरत्नाकर आदि ग्रन्थोंकी रचना की है। समय ईसवी सन्की १२ वीं सदी।

हेमचन्द्र—हेमचन्द्राचार्य १२ वीं सदीके एक महान प्रतिभाशाली श्वेताम्बर आचार्य हो गये हैं। हेमचन्द्र कल्कालसचक्रके नामसे प्रसिद्ध थे। इन्होंने याम व्याकरण साहित्य दशान छन्द योग आदि विविध विषयोंपर अनेक शास्त्रोंकी रचना की है। इनमें योगशास्त्र हेमशाब्दानुशासन हेमव्याकरण अनेका ग्रन्थसंग्रह, प्रमाणमामासा आदि उल्लेखनीय हैं।

ब्रह्मालंकार—रामचन्द्र और गुणचन्द्रन स्वपञ्चवृत्ति सहित ब्रह्मालंकारकी रचना की है। रामचन्द्र और गुणचन्द्र दोनों हमन्न आचार्यके शिष्य थे। समयसागर ?—

२ बौद्ध—

विद्वान—विद्वानाग विज्ञानवादके प्रतिपादक महान सांख्यिक बौद्ध विद्वान ही गये हैं। इन्होंने न्याय प्रवेश प्रमाणसमुच्चय आदि बौद्ध न्यायसम्बन्धी अनेक ग्रन्थोंकी रचना की है। समय ईसवी सन्की पांचवीं शताब्दि।

न्यायविद्व—इसके कर्ता चर्मकीर्ति आचार्य हैं। समय ईसवी सन् ६३५।

न्यायविमर्शिका—यमोत्तरने न्यायविमर्शके अन्तर दीक्षा मिली है अथवा इसकी सन् ८४० ।
अशोक—पं० अशोकका समय इसकी सन् १०० है । उन्होंने अशोकसिंह नामान्वयवर्णविक्रमप्रसिद्धि और अशोकविमर्शकरण ग्रंथ लिखे हैं ।

प्रज्ञाकरगुप्त—प्रज्ञाकरगुप्तका समय इसकी सन् १९४० है । भक्तिवेदन इनका अलंकारकारके स्वयं उल्लेख किया है । प्रज्ञाकरगुप्तने प्रमाणवातिकालंकारकी रचना की है ।

मोक्षारगुप्त—मोक्षारगुप्तका भक्तिवेदनने ही जगह उल्लेख किया है । समय ई स ११०० के लगभग ।

तत्त्वोपप्लवसिंह—यह ग्रंथ पाटणके जन भट्टार से मिला है । इसके कर्ता जयराशिभट्ट हैं । ये तत्त्वोपप्लवसिंह अथवा तत्त्वोपप्लवसिंहके नामसे भी कहे जाते थे ।

३ न्याय—

अपवाद—न्यायसूत्रके प्रणता । इन्हे गौतम भी कहा जाता है । न्यायदर्शन योगदर्शनके नामसे भी प्रसिद्ध है । कुछ विद्वान न्यायसूत्रकी रचनाका इसकी सन्के पूर्व और कुछ इसकी सन्के पश्चात् स्वीकार करते हैं ।

न्यायवार्तिक—न्यायवार्तिकके कर्ता प्रसिद्ध नैयायिक उद्योतकर हैं । समय इसकी सन्की ७ वीं शताब्दीका पूर्वार्ध ।

जयन्त—न्यायमजरीके कर्ता । समय इसकी सन् ८८ ।

न्यायभूषणसूत्र—अपर नाम न्यायसार इसके कर्ता भास्वराज हैं । समय इसकी सन्की दसवीं शताब्दीका आरम्भ ।

उदयन—उदयन आचार्य दसवीं शताब्दीके उत्तर भागमें हुए हैं । इन्होंने वाचस्पतिमिश्रकी न्यायशास्त्रटीकापर न्यायशास्त्रपरिशिष्ट करिणावाल आदि ग्रंथोंकी रचना की है ।

४ वैशेषिक—

कणाद—वैशेषिक सूत्रोंके रचयिता कणादको कणभञ्ज अथवा औलक्य नामसे भी कहा जाता है । वैशेषिकसूत्रोंकी रचनाका समय कमसे कम इसकी प्रथम शताब्दी ।

प्रकाशपाद—वैशेषिकसूत्रोंपर प्रकाशपादभाष्यके कर्ता । समय इसकी सन्की चौथी-पाँचवीं शताब्दी ।

भीमर—प्रकाशपादभाष्यपर न्यायकन्दलीके रचयिता । समय ई स १११ ।

५ सांख्य—

कपिल—सांख्यमतके आद्यप्रणेता । कपिलको परमपि कहा गया है । अर्ध-ऐतिहासिक व्यक्ति ।

आसुरि—कपिलके शिष्यात् सिध्य थे । समय इसकी सन्के पूर्व ।

विन्ध्यवासी—वास्तविक नाम शत्रुघ्न । समय इसकी तीसरी-चौथी शताब्दी ।

ईश्वरकृष्ण—सांख्यकारिका अथवा सांख्यसप्ततिके कर्ता । इनके समयके विषयमें विद्वानोंमें मत भेद है । कोई ईश्वरकृष्णको इसकी सन्के पूर्व प्रथम शताब्दीका और कोई इसकी चौथी शताब्दीका विद्वान् कहते हैं ।

गोदावराभाष्य—शंकराचार्यके गुरु योगिन्दके गुरु । समय इसकी सन्की ८ वीं शताब्दीका आरम्भ ।

वाचस्पति—सर्वज्ञानस्थान वाचस्पतिने सांख्यदर्शनपर सांख्यकारिकापर सांख्यतत्त्वकोमुद्दी नामकी लिखी है । वाचस्पतिमिश्रने न्याय योग पूर्वमीमांसा और वेदान्त दर्शनोंपर भी ग्रंथ लिखे हैं । समय इसकी सन् ८५० ।

प्रश्न—

६ योग—

व्याख्यान—प्राचीनक योगसत्रोंके रचयिता अनेक विद्वान महाभाष्यकार और योगसत्रोंके कर्ता परंतु जिसको एक ही व्यक्ति मानते हैं। इन विद्वानोंके मतमें पतञ्जलिक समय ईसवी सन्के पूर्व १५ वष माना जाता है।

व्याख्यान—पतञ्जलिक योगसत्रोंके टीकाकार। मल्लिखनेने इन्हे पातञ्जलटीकाकार कहकर उल्लेख किया है। इसके समयके विषयमें भी विद्वानोंमें मतभेद है। कुछ व्यासको ईसवी सनके पूर्व प्रथम शताब्दीका और कुछ ईसवी सनकी चौथी शताब्दीका विद्वान कहते हैं।

७ पर्वमीमांसा—

व्याख्यान—मीमांसासत्रोंके रचयिता। समय ईसाके पूर्व २ वष।

अट्ट—मट्टको कुमारिलभट्ट भी कहा जाता है। शबरभाष्यके टीकाकार। यह टीका इलोकवार्तिक तन्त्रशास्त्रिक और तुषटीका इन तीन भागोंमें विभक्त है। समय ८ वीं शताब्दीका पूर्वभाग।

श्रुतेन्द्र—

वैदिक—ऋग्वेद अथर्ववेद सामवेद और यजुर्वेद इन चारों वेदोंमें ऋग्वेद ससारके उपलब्ध साहित्यमें प्राचीनतम माना जाता है। ऋग्वेदके समयके विषयमें बहुत मतभेद है। ऋग्वेदका समय कमसे कम ईसवी सन्के पूर्व ४५ वर्ष माना जाता है। यजुर्वेदकी शुक्ल यजुर्वेदसंहिता और कृष्ण यजुर्वेदसंहिता नामकी दो संहिता हैं।

ब्राह्मण—चारों वेदोंके अलग-अलग ब्राह्मण हैं। एतरेयब्राह्मण ऋग्वेदका और तैत्तिरीयब्राह्मण कृष्ण यजुर्वेदका ब्राह्मण है। ब्राह्मण साहित्यका समय बुद्धके पूर्व है।

सूत्र—सूत्रसाहित्य वेदका अंग है। आश्वलायन ऋषिने आश्वलायनगृह्यसूत्र और वशिष्ठ ऋषिने वशिष्ठसूत्रकी रचना की है।

८ वेदान्त—

उपनिषद्—मुहूर्तारण्यक छांदोग्य मुण्डक ईशावास्य उपनिषद्—प्राचीन ग्यारह उपनिषदोंमेंसे मानी जाती हैं। शंकराचार्यने इनपर टीका लिखी है। प्राचीन उपनिषदोंका समय गौतम बुद्धके पूर्व माना जाता है।

शंकर—ब्रह्माद्वैत अथवा केवलवादके प्रतिष्ठापक। उपनिषद् गीता और ब्रह्मसूत्रके टीकाकार। समय ८वीं शताब्दी है।

नोट—इसके अतिरिक्त मल्लिखनेने स्याद्वैतमंथरीय महामारतकार व्यास भनुस्मृति भनुहिरिका वाक्यपदीय कालिदासका कुमारसंभव भाषका विशंपल्लव भाषकी कादम्बरी वात्तिकनगर अमर और विपुराणके उद्धरण दिये हैं अथवा इनका उल्लेख किया है।

स्याद्वादमञ्जरी (अन्ययोगव्यवच्छेदिका) के श्लोकोंकी सूची (३)

	श्लोक	पृ		श्लोक	पृ
अ			न नमहेतुविहितापि हिंसा	११	८७
अमन्तधर्मस्मिन्मेव तत्त्व	२२	२	नैकान्तवादे सुखदुःखमोगी	२७	२३६
अमन्तविज्ञानमतीन्द्रिय	१	३	प		
अनेकमेकात्मकमेव वाच्य	१४	१२	प्रतिक्षणोत्पादविनाशयोगि	२१	१९६
अन्योन्यपक्षप्रतिपक्षभावाद्	३	२६२	म		
अपर्यय वस्तु समस्वस्यत्वं	२	२४	माया सती चेद् इयत्तत्त्वसिद्धि	१३	११०
अयं अनो नाथ इव स्तत्राय	२	६	मुक्तोऽपि काम्येतु भवम् भवो वा	२९	२५६
आ			य		
आदीपमाश्रम समस्वभार्य	५	१५	य एव दोषा किञ्च नित्यवादे	२६	२३३
इ			यत्र यो दृष्टगुण स तत्र	९	६७
इदं तत्वातत्त्व	२	२६७	व		
उ			वाच्यैव ते मिथिल विवेक्त	३१	२६५
उपाधिभेदोपहितं विरुद्ध	२४	२२२	विनानुमानेन परामिषन्विम्	२	१९२
क			विना प्रमाणं परब्रह्म शान्त्य	१७	१६८
कर्तास्ति कश्चित्प्रजगत् स चैक	६	२८	स		
कृतप्रणाशाकृतकमयोग	१८	१७९	सतामपि स्यात् क्वचिदेव सता	८	४७
ग			सदेव सत् स्यात् सधिति विचार्यो	२८	२४०
गुणेष्वसूयां दधत प्रेम्भी	३	११	सा वाचना सा अणसन्ततिम्	१९	१८६
घ			स्वतीऽनुवृत्तिव्यतिवृत्तिभाजो	४	१३
वितयशून्या व अजा व बुद्धि	१५	१३४	स्वय विबाधग्रहिते वितण्डा	१	७७
न			स्याद् नाशि नित्यं सदृशं विरूप	२५	२३१
न तुल्यकाल फलहेतुसाधो	१६	१४४	स्वाभावबोधजन एव बोध	१२	१३
न नमधर्मित्वमतीवमेदे	७	४३			

स्याद्वादमजरी (अन्ययोगव्यवच्छेदिका) के शब्दोंकी सूची (४)

शब्द	संज्ञक	शब्द	संज्ञक	शब्द	संज्ञक	शब्द	संज्ञक
आ		आ		मित्य	२५	वाचक	१४
आत्मदर्शनीय	१८	आपाचिक	९	मित्यवाद	२५	वाच्य	१४
आत्मदर्शनीय	१	क		प		वासना	१९
आहूत	१६	कर्ता	६	पक्षपाती	३	वितण्डा	१६
आत्मतत्त्व	२२	कृतप्रणाश	१८	मुख्य	१५	विमोक्षवाद	२६
आत्मतत्त्वविज्ञान	१	कृतान्त	१७	प्रपञ्च	१३	विरूप	२५
आत्मतत्त्व	२	क्षणसन्तति	१६	प्रमाण	२८	विवाद	१०
आत्मवृत्ति	४	क्षणभंग	१८	प्रमास	१८	वृत्ति	७
आत्मसाक्षक	५	व		व		व्यतिवृत्ति	४
आनेक	१४	चित्	१५	वन्ध	१५	व	
आत्मतत्त्व	२९	वैतय	८	बुद्धि	१५	शम्य	१७
आत्मतत्त्वविज्ञान	१	ज		बोध	१२	व	
आत्मतत्त्वपूज्य	१	जड	१५	ब्रह्मचारी	११	वडजीवकाय	२९
आत्मतत्त्व	१५	जित	१	म		स	
आत्मतत्त्व	२५	ज्ञान	१२	भव	१८ २९	सत	२५ २८
आ				म		सता	६
आत्मतत्त्व	९	त		माया	१ १३	सदृश	२५
आत्मतत्त्व	२३	तन्मात्रा	१५	मितामवाद	२९	सतभंग	२३
आत्मतत्त्व	१	व		मुक्त	२९	मुगत	१६
उ		दुर्नीति	२७ २८	मुक्ति	९	संबित्	९ १६
		व		मुनि	१	सविद्वत् (विज्ञाना	
उत्पादविनाश	२१	धमधमि	७	मोक्ष	१५	द्वत्)	१६
उपाधि	२४	न		व		स्मृतिभंग	१८
ए		नय	२८	यथायवाद	२	स्याद्वाद	५
एक	१४	नाशि	२५	व		स्वयम्भू	१
एकान्तवाद	२७	नास्तिक	२	वधमान	१	हिंसा	११

स्याद्वादर्मजरीके न्याय (५)

न्याय	श्लोक	पृ
१ अविस्मोकणिक प्रतिदिनं पत्रलिखितवस्तुनदिनमभयनन्याय ।	१६	१४९
२ अन्वयनन्याय ।	१४ १९	१२५ १९०
३ अर्धचरणीयन्याय ।	८	५४
४ इतो व्याघ्र इतस्तटी ।	१७	१७८
५ इत्यादि बहुवचनान्ता गणस्य संसूचका भवन्ति ।	२२	२०३
६ उत्सर्गपिवादयोरपवादो विधिबलीयान् ।	११	९९
७ उपचारस्तत्त्वचिन्तायामनुपयोगी	१५	१३९
८ गजनिमीलिका न्याय ।	१८ २८	१७२ २४१
९ घटकुट्टा प्रभातम् ।	६	३९
१० घण्टालालान्याय ।	६	४२
११ डमककमणिन्याय ।	११	१००
१२ तटादृशिषाकुन्तपोतन्याय ।	१९	१९३
१३ तुल्यबल्योर्विरोध ।	११	१ १
१४ न हि वृष्टेऽनुपपन्न नाम ।	९	९८
१५ स्तेनभीतस्य स्तेना तरवारणस्वीकरणान्त ।	१८	१८४
१६ सर्वं हि वाक्यं सावधारणं ।	४	१३
१७ सर्वे यत्त्वर्था ज्ञानार्था ।	६	३०
१८ साधनं हि सर्वत्र व्याप्ती प्रमाणन सिद्धाया साध्यं गमयेत् ।	६	३२
१९ सापेक्षमसमर्थम् ।	५	२२
२० सुन्दोपसुन्दन्याय ।	२६	२३५



स्वाध्यादमंजरीके विशेष शब्दोंकी सूची (६)

अ	पृ	अ	पृ
अकृतकर्मभोग	१७९	—नित्यवादसंज्ञा	२३३
अक्रियावादिन्	१९१	अनित्यकान्तवाच	२४ २६ २३६
अक्षपाद	७७ ७८ ७९ ८६ १२	—अनित्यवादे सुखदुःखपुण्यपापवच	
अक्षिमाय	८७	मोक्षयोरनुपपत्ति	२३७ २३९
अज	२ ६	अनित्यशब्दवादिन्	१२८
अतिथि	८८ ९५	अनुप्रवच	७३
अतिशय	६	अनुभूति	१ ६
—चत्वारो मलातिशया	३	अनुमान	१४४ १९२
—चतुस्त्रिंशद् अतिशया	६	अनयोग	२४२
अथक्रियाकारित्व	२२ १२३	—उपक्रमनिरूपणगमनयद्वाराणि	२४२
—एकान्तनिरूपानिरूपयज्ज्योन घटते	२२	अनुवृत्ति	१३ ५१ ५४
अर्थकारस्ता (अर्थवार्क्यम्)	१४७	अनृतभाषण	३८
—निश्चयरूप अनिश्चयरूप वा न घटते	१४७	अनेकान्तवाद	१९६
अर्थप्राकटय	१ ५	अनवशयो	१
अवसादान	३८	अन्तर्भाषि	१६१ २ ३
अदृष्ट (आत्मनो विशेषगुण)	६९	अन्त्यसंयोग	७
अद्वत	१११	अयोग्यव्यवच्छेद	२ ४२
—द्वयान्तरिकनयानुपातिन अद्वतवादिन	१२	अयोग्यवाध्य	१६३
—सप्रहाभिप्रायप्रवृत्त अद्वतवाद	२४८	अपवग	१३५ २ ६
—ब्रह्माद्वत	११	अपस्मार	७७ १९७
—पुरुषाद्वत	११७	अपुनवच	३१
—ज्ञानाद्वत	१४४	अपोह	१३३
—सविद्वत	१६४	अपौरुषय	५ ६८
अधिष्ठातृदेवता	६८	अभावप्रमाण	११५
अधिष्ठाता आत्मा	१७४	अभिलाष्यानभिलाष्यवाद	२३२ २३९
अध्ययन	२ ७	अम्बर	१३४
अनन्तचतुष्क	८	अयोग्यव्यवच्छेद	२
अनन्तवचन (केवलदर्शन)	८	अलकारकार	१५९
अनन्तधर्मस्मिक्त्व	१ २ १	अलि	१३२
—आत्माधर्मास्तिकायषटादिपदार्थेषु		अवयवावयवि	१५६ १६५
अनन्तधर्मस्मिक्त्व	२ १ २ २	अवयव	७१
अनवस्था ५१ ५५ ५७ १ ४ १ ७ १७	२२५	—अवयवप्रदेशयोर्भेद	७१
अनादिनिगोद	२५९	अविद्या (माया)	११
निरयवादी	२३३	अविरति	१४१
		अव्यक्त (प्रधान)	१३६
		अव्यावहारिक	२५९
		अव्यक्ति	१४३

शब्द	पृष्ठ	शब्द	पृष्ठ
अक्षर	३८, ८८	अक्षरमति (लक्षण)	२०३
अक्षरमय (केवलसंयुक्त)	७५	अक्षरम (एकाक्षर)	१३६
अष्टादश (दोष)	३	ईश्वर	२८-४१ ६९-७०
अक्षरामुखा (भाषा)	९३	—कर्ता	२८, २९ ३१-३३
अक्षर	१३५	—एक	२९-३४
अर्हत्	२६५	—सर्वव्यापक	३० ३४-३६
आ		—सर्वज्ञ	३ ३४-३९
आकषण	६८	—स्वयम्	३०, ३९
आगम २९ ३७ ३८ ६२ ९१ ९८ १	१७५ २ ७	—नित्य	३ ४०-४१
	२५२ २६२	ईश्वरकृष्ण	१३६

शब्द	पृष्ठ	शब्द	पृष्ठ
आचाराग	१७४	उ	
आजीविक	३	उत्पादन	६८
आत्मब्रह्म	१११	उत्पादगम्यबन्धीय १५ १८ १९ २१ १९८-२००	
आत्मा (चेतन क्षेत्रज्ञ-जोष-पुद्गल)	१७५	उत्पत्ति (ज्ञानस्य)	१०४
—आत्मज्ञानसंबन्ध	५२ ५३ ५६ ६	उदयन (प्रामाणिकप्रकाश)	५१ १६९
—आत्मविभूत	६६ ७४	उद्यमप्रसरि	२ २७०
—आत्मबहुत्व	६९	उपयोग	५९ १ ६ १७६
—आत्मसिद्धि	१७२-१७६	—उपयोगलक्षण आत्मा	५९ १७६
—आत्मन कश्चित् पीद्गलिकत्वं	१२८	—लक्ष्यपयोगलक्षण भावेन्द्रिय	१०६
—बीजमते आत्मा	१८	उपवास	१३२
—वार्त्तिकमते आत्मानिवेध	१९६	उपशान्तमोहगुणस्थान	६
आद्यकम	७	उपादानोपादेयभाव	१५१
आधाकम	९९	उपाधि	२२४
आम (सर्वज्ञ)	७ ८ १७५	—औपाधिक	५२
—सर्वज्ञसिद्धि	१७६	ऊ	
आत्मवचन	२५२	ऊर्ध्वपटक	५४
आयुर्वेद	१ ०	ए	
आर	२	एकाक्षरी	१३२
आर्त्तध्यान	८९	एकान्तबाध	२२-२४ २३६-२४०
आर्त्तलीकृत	२	—नित्यकान्तपक्षे दूषणम्	२२-२४ २३६-२३७
आलयविज्ञान (वाचना)	१८९	—अनित्यकान्तपक्षे दूषणम्	२५-२८, २३७-२४
आशयकभाष्य	२४२	एकेन्द्रिय	१७४
आश्विनमास	१३२	औ	
आश्वरि	१३७	औत्तर्यधर्म (सामान्यविधि)	६९

औत्तर्यधर्म (सामान्यविधि)	६९
औत्तरिकधर्म	१५
औत्तरिकधर्म	१२, ७७

क	पृष्ठ	व्याप्ति	पृष्ठ
कथावमल	५४	—असत्त्वमातिविपरीतकमासिद्धतत्त्वमस्य	११२
—विदयनयानुरोधिन काथावा	१२	ग	
कर्कटी	१३२	गणधर	२०६ २६३
कर्मे (पञ्च)	४८	गभजपचन्द्रिय	२ ८
कर्तृभोमि (पञ्च)	१४३	गर्भानाम	९२
कथञ्छेदताप-उपाधिवय	१७५	गयायाद	९७
—कथादीनां लक्षण	२६८	गण (चतुर्विधति)	४८
कथाय	१४१	गुणस्थान	६
कादम्बरी	३१	गोमेव	८८
कापिल	१३५	गोबिन्द	२७
काय (धरोर-तनु) परिमाण आत्मा	६९	गौडपादभाष्य	१४३
काशीरी यज्ञ	८८ ९६	गौतम	६३
काश्यप	४१	गंधहस्ति	७१ २५१
कालावि (अष्ट)	२१४ २१७	ग्रह	१३५
किरणानां गुणत्वम्	३६	ग्लानाद्यस्त्यर	९९
कुमार	१३२	घ	
कुमारपाल	२	चतु क्षणिक वस्तु (वनाधिकमते)	१८५
कुमारलम्ब	९८	चातुर्विध	२
कुनकुटुर्प	१८७	चाविक (लोकायतिक-अक्रियावादी-नास्तिक)	१९२ १९३
कुत्प्रयास	१७९	—व्यवहारनयानपातिचाविकदर्शनम्	२४८
केवलज्ञान (आधिक)	३ २६४	चित (चैतन्यशक्ति-पुरुष)	१३५ १३६ १३७ १३९
केवलिन	७ २६५	चित्त	१८
—मुक्तकृतुमण्डकेवलिन	५	चौर	१३२
—सामान्यकेवलिन	६	छ	
—श्रुतकेवलिन	६ २६५	छल	७७
क्रमभावी	२	—छललक्षण	८
क्रियावाविन्	१९१	—वाकसामान्योपचारछला	८१
क्षयभयभाव (क्षणिकवाद) २४ २७ १४८ १५२	२७९ १८५	ज	
—क्षणिकवादे अर्थक्रियाया अभाव	२४ २७	जम्बजमकभाव	१५५
—क्षणिकवादे कृतप्रयाशाकृतकर्मभोगभव		जयन्त	८
प्रसोक्तस्मृतिभंगशेषा	२७९ १८५	जातकर्म	९२
क्षमेश्वराम	१५४ १७१ २५१	जाति (दूषणाभास)	८०
क्षीणसर्वदोष (सर्वज्ञ-ज्ञात)	१७५	—चतुर्विधतिसेवा	८३
क्षीणभोह (अप्रतिपादितगुणस्थान)	६	जिम (रागादिनेता)	२६, ११७
क्षुद्रवेवता	९७	जिमप्रभसुरि	३७७
क्षतिप्रत्यय	७३ ७४		

विज्ञानसंग्रहः	१०	विदेशीय	२५०
वीरकल्प	१३२	विदेशीय	३
वीरानन्दयवाव	२५६	वीरानन्द (अष्टविध)	१४२
—परिचितात्मवादे धुषणम्	२५६	द्रव्यगुणकमसामान्यविशेषसमवायाव्यवष्टयवर्णाः	४८
वीर	१ १३२	—द्रव्यादीना लक्षणं	४९ ५०
वीरिणीय	८७ ९५	द्रव्यलोत्रकालमात्र	१००
अग्नि (ज्ञानस्य)	१ ४	—स्वरूपेण सत्त्वं वरूपेण असत्त्वं	१३१ २१७
ज्ञान (वीरस्य)	४७ ५१ ५२ ५६ ६	द्रव्यघटक (जनानां मते)	१२१ २ ४
—ज्ञानात्मनो व्यतिरिक्तत्वसमर्थनम्	५१ ५२	द्रव्यालकारकारी	७१ १२४
—सत्त्वंजनम्	५६-६	द्रव्यास्तिकनय (द्रव्याधिकनय)	१२ २४९
ज्ञानस्य स्वपरप्रकाशकत्व	१ ४ १ ९	द्रव्यभाग	२ ६ २३५
ज्ञानफल	१४५	द्रव्यशी	१३२
ज्ञानादृत (संविद्वैत)	१४४ १५६ १६४	द्रव्यशब्दादिशिक्षा	२
त		द्रव्यद्वय	२०८
सत्त्व (पञ्चविंशति)	१३५	द्रव्य	६९
सत्त्वोपप्लवसिह	१७१	—सप्तद्रव्यसमद्रव्यान् लोका	२५६
सत्त्वसत्त्वितदाकारता	१५५	द्रव्यसिद्धि	११४ ११८
सत्त्वगत	२४८	ध	
—सत्त्वसत्त्वितप्रवृत्तबुद्धयः सत्त्वगतता	२४८	धर्ममिसम्बन्ध	४३ ४७
सत्त्वाना (पञ्च)	१३५ १३६	धर्मसमूहणी	३६
सत्त्वम्	१६ १८	धर्मास्तिकायादिषु अनन्तधर्मात्मकत्वं	२ २
—सत्त्वस्य पौद्गलिकत्वम्	१६ १८	धर्मोत्तर	१४६
सत्त्वस्य	१३६	धर्मावाहिज्ञान	१ ९
सत्त्विक	३ २६७	धूममात्र	८७
सुखक	९६	धृति	१३२ १४३
सुष्टि (नवधा)	१४३	ध्वनि	१२८ १३३
त्रिपुटीप्रत्यय (भद्रानां कल्पना)	१ ७	न	
त्रिपुराणम्	१३२	नय	२३९ २४ २५
त्रिशांकु	९७	—अनन्ता नया	२४३
त्रेताग्नि	९५	—अननया शब्दनया	२४३
व		—नैमिससंग्रहादिसप्तनया	२८३
वर्षात	८	—नयाभासा (दुर्मेया)	१२१ २४८ २५०
वर्षात	२ ७	—द्रव्याधिकनया पर्यायाधिकनया	२४८
वीरप्रहृष्ट	२७०	—नयसम्बन्ध (विकलादेश)	२१४
पुच्छ (नय)	१३५	—नयक	६२
दुर्मेय	२४० २४८	नरसेव	८८
दुर्मेय (वीरनकांल)	२	नरसिंह	१८७
द्वैता	८८	नवकोटि	१००
—नवविंशत्युक्ति	६५	नवोत्तर	२७७

विश्वविद्यालय	१९३
विश्वविद्यालय	३१
विश्वविद्यालय	७७
विश्वविद्यालय	८५
विश्वविद्यालय	१५ २७ २३३ २३५
विश्वविद्यालय	१६ १८
विश्वविद्यालय	१८ २
विश्वविद्यालय	१९
विश्वविद्यालय	२१ २२
विश्वविद्यालय	२२ २६
विश्वविद्यालय	२३३ २३४
विश्वविद्यालय	१२८
विश्वविद्यालय	१ ३
विश्वविद्यालय	१३३
विश्वविद्यालय	१५१
विश्वविद्यालय	११४
विश्वविद्यालय	२४३
विश्वविद्यालय	६
विश्वविद्यालय	१७९
विश्वविद्यालय	११२
विश्वविद्यालय	२४३ २५२
विश्वविद्यालय	७७ २४८
विश्वविद्यालय	१३४
विश्वविद्यालय	१६९
विश्वविद्यालय	१४६
विश्वविद्यालय	१४६
विश्वविद्यालय	८
विश्वविद्यालय	७८
विश्वविद्यालय	२५२

विश्वविद्यालय	१८, ७०, ७१, ७२, ७३, ७४
विश्वविद्यालय	७१
विश्वविद्यालय	२६३
विश्वविद्यालय	१८०
विश्वविद्यालय	१९४
विश्वविद्यालय	१८०
विश्वविद्यालय	२ ४
विश्वविद्यालय	१९, २ ५
विश्वविद्यालय	९१
विश्वविद्यालय	२३९
विश्वविद्यालय	९२
विश्वविद्यालय	८८ ९५ ९७
विश्वविद्यालय	९७
विश्वविद्यालय	१९७ २ ९
विश्वविद्यालय	१९७
विश्वविद्यालय	९ १३२
विश्वविद्यालय	९१
विश्वविद्यालय	१३८ १३९
विश्वविद्यालय	११७
विश्वविद्यालय	५ ९२ ९८
विश्वविद्यालय	९८
विश्वविद्यालय	९
विश्वविद्यालय	२९
विश्वविद्यालय	१३५ १४१
विश्वविद्यालय	२४२
विश्वविद्यालय	१३९
विश्वविद्यालय	१४३
विश्वविद्यालय	१८१
विश्वविद्यालय	९
विश्वविद्यालय	१८६
विश्वविद्यालय	७१ २ १
विश्वविद्यालय	२ १
विश्वविद्यालय	७८ ७९ १६९ १७७ ९४
विश्वविद्यालय	७९
विश्वविद्यालय	२५१ २५३
विश्वविद्यालय	१६९-१७०
विश्वविद्यालय	१४४, १४६
विश्वविद्यालय	१४४
विश्वविद्यालय	१४४

विश्वविद्यालय	१३७ १३९
विश्वविद्यालय	४८ ५२ ५४ ५६ ७८ ८५
विश्वविद्यालय	४८-५१
विश्वविद्यालय	७८ ८५
विश्वविद्यालय	११४
विश्वविद्यालय	११६

	पृष्ठ		पृष्ठ
प्रमाणसूचक (अक्षरसूचक)	२३३	संवाचितम्	७७
प्रमेय	१६९, १७७	सन्ध	१७
—वैयर्थिकमते द्वावचरितं	८०	संस्ती (वाता)	३
—सुखवादिपक्षे प्रमेयस्याभाव	१६९-१७०	साधनाप्रचय (मोक्षकारणम्)	१८२
प्रमाता	१६९, १७२	साधप्राप्त	२४०
—सुखवादिनां मते प्रमातुः (आत्मनः) विशेष	१६९	साधनिहोत्र	१०२
—प्रमातुः सिद्धि	१७२, १७५	साधनावात्मक (सर्वसाधनां)	१३०
प्रमाद	१४१	साधारण्य	९३
प्रमिति	१६९, १७, १७७	साधेन्द्रिय (लब्धपुण्यलक्षण)	१०६
प्रयोगसंग्रहोप	१७९, १८१	साधा (असत्सामुदा)	९३
प्रयोगविक्षेप	१८, ६७	साधवगणा (सम्प्रदायव्याधय)	१२६
प्रवाद	२६२	साध्यमहोदधि गन्धहस्तिटीका	२५१
प्रवृत्तिविज्ञान (षडविध)	१८८	साधर्वज (न्यायभूषणसूत्रकार)	७९
प्रशस्तकार	२२५	सतचित्ताद	१९४
प्रत्य	२४३	सतसर्ग (चतुर्दशधा)	१४२
प्राण	२४	सोपायतन	७०
—सम्यग्ज्ञानाद्ययोः साधप्राणा	२४		
—दशविधद्रव्यप्राणा	२४		
प्रायश्चित्त	१३२	मद्य	२ ७ २०९
प्रत्य	९१	मधु	१३२
प्रीति (प्रेरणा)	१३३	मधुपक	८८
		मध्यस्थ	२६४
		मन्त्र	६९ ८९ ९२
मन्त्र	१३५	मन्त्रमयदेह	९५
—त्रिविधमन्त्र	१४१	मत्किषेण	२७०
मन्त्रमोक्ष (एकान्तमित्यामित्येऽसंभव)	२३७, २३९	महत् (बुद्धि)	१३४, १३९
माण	३१	महाज	८८ ९७
माह्वार्य	१५६, १६४	महाप्रातिहाय	३
मुक्तिसुखदुःखादिगुण	५२	महाभाष्यकार	१९
—बुद्धि ज्ञानम्	६४	महामृत	१३७
—सांख्यमते बुद्धिः	१३४, १३६	महोदधि	९० ९७
मोक्षिकाम	९०	मातृकापद	२६३
मौल्य	१४४, १५६, १८२	मानुष (एकविध)	१४२
महावैत	११०, १११	मायापुत्र-मायासनय (बुद्ध)	१६४
माध्वण	३८, ८१	मंसि	९१ २०७ २०९
		मांसवान	९१
माध्वानुसामिन्	१५८	मांसमक्षण	२ ७-२०९
महृ (कुम्हारिक)	१ ३-१०४	मिथ्यादर्शन	१४१, २०६
मन्त्रपरिचय	१८१	मिथ्यातन्मोक्षमीमा	२६७
माध्वमोक्ष	१५९, १६०	मिथ्यामृत	२०६

	पृष्ठ		पृष्ठ
जीर्णसक	१०३ १२ २६२	वाचकमुक्त्वा	११ १५, २०५ २१२, २४४
बुद्ध (मुक्तस्य पुनश्च ज्ञानमर्ग)	२५६	वाचस्पति	१३७
मुक्तमणि	२६३	वाच्यवाचकस्य एकानेकस्य	११५ १२६
मुक्तमणि	१५१ १८६	वात (रोगविशेष)	१९६
मुक्ति	५२ ६१ ६६	वाद (विवाद)	७७
—बोध	१३५ १८२ २३७	वाद्यमहार्णव	१३७
मुनेन्द्र	१९५	वातिकार	२६
मोक्षकरगुप्त	१५१	वासना (संतान-क्षणसंतति)	१६३ १८६
मैयुन	१३२ २ ७	—मेदामेदानुमपक्षपु दोषा	१८७
य		विकलादेश (नयवाक्य)	२ ५ २१३
यक्ष	१३५ १४२	विकल्पविज्ञान	१८९
यथार्थवाद	१ २६५	विज्ञानाकार	१६१
यज्ञिक	८९ ९५	वितण्डा	७७
युधिष्ठिर	२ ९	विधि	१३३
योग	१४१	विधिविषय	२ ९
योगिन्	१५३ १५६	विन्यवासिन्	१३८
योगिप्रत्यक्ष	१६१	विषय (पक्षपा)	१४२
योग्यता (आचरणस्योपशमलक्षणा)	१५४	विभंगज्ञान	९८
योगि	१३२ २ ८	—विभंगज्ञानिन्	२५७
—कर्मयोगि (पत्र)	१४३	विभ	२६५
योग	७७ १ ३ १ ७ १२६ १३१ १४८	—आत्मनो विभुत्व	६७ ७४
र		विमलनाथस्तव	२५१
रज्जु (चतुर्वशरज्ज्वात्मको लोक)	७९	विरोधवैयधिकरज्ज्वात्मकस्वांसंकरव्यतिकरसहाया	
रज्जुवश	१११	प्रतिपत्तिविषयव्यवस्थाहानिरित्येते दोषा स्या	
रसोक्त	१३५ १४२	वृद्धिना मते	२२३ २२६
ल		विद्यत	१११
लक्षण (अंतरंग-बाह्य)	६	विवाह	९२
लघ्वि	६५ १ ६	विवकख्याति	१४३
लक्षणिक	५८	विशेष	१३५
लघ्वोपपत्तिमयीरव	१३६	—विश्वैकान्तवादी बोद्ध	१२२ १२३ १२४
लोक	७५	विस्तृता	१८ ६७
लोकव्यतिक	१९१	वीर	१
लघन	१ १	वीरान्तराय	६५ १७४
व		वृक्ष (वृक्ष सात्मकत्व)	१७४
वर्चसाय	२ ६ ९ २ ६	वृत्ति (समवाय)	४३
वर्च (वर्णात्मक धारण)	३८	वृन्दावन	६३
वाक्यार्थ (विधि)	१३३	वेद्य	८८, २०६
		—वेद्यविहिता हिंसा	८८ ९४ १०२
		वेद्यमीयकर्म	६५

	पृष्ठ		पृष्ठ
वेदान्त	५३	वचन	१३६
—वेदान्तवादिनः सम्प्रदायानामुक्तयः	६४	वह्नीवकाय	३
वैश्विकवादी	९५	(पृथिव्यापतेजोवायुवनस्पतयस्त्वसा)	२५७
वैश्विक	७७	स	
वैश्विक (सीत)	१७९	सकलादेश (प्रमाणवार्क्य)	२१३
वैश्विक	२४८	सत्ता (भाव-महासामान्य)	४८ ४९ ५४ ५५
वैश्विक	४ २७ ७७	सत्त्वस्वतन्त्र	१३६
वैश्विक	१ ७	सत्त्वस्व	२३२, २३९
वैश्विक	९७	सत्त्वस्व	२५१
वैश्विक	१४७	सत्त्वस्व	२७५ २९१
वैश्विक	२५९	—अनन्तसत्त्वस्व	२६३
वैश्विक	१३ १२१	—सत्त्वस्वमेव सत्त्वस्व संभव	२६३
वैश्विक	९४ १ १	—सकलादेशविकलादेशस्वभावः सत्त्वस्व	२६३
वैश्विक	८१	—कालात्मरूपादीनां वेदान्तवादिनां	२१४-२२१
वैश्विक		सम्प्रदाय	२५१
वैश्विक		सम्प्रदाय (वृत्ति)	४३ ४८ ५
वैश्विक	१२६	—एको नित्य सर्वव्यापक अमूर्त	४४
वैश्विक	१२६	—मुख्यगोणसम्प्रदाय	४८
वैश्विक	१२६-७	सम्प्रदायज्ञान	१५५
वैश्विक	२४३	सम्प्रदायज्ञान	२५९
वैश्विक	१३२	सम्प्रदायज्ञानज्ञानसम्प्रदाय वेदान्तवादिन	९४
वैश्विक	१८६	सम्प्रदायज्ञान (भावप्राण)	२४
वैश्विक	१७	सम्प्रदायज्ञान	२ ६
वैश्विक	४३ १२	सम्प्रदाय	९
वैश्विक	२६७	सम्प्रदाय	७७
वैश्विक	२५७	सम्प्रदायज्ञान	१५५
वैश्विक	२ ८	सम्प्रदायज्ञान (केवलि)	७५
वैश्विक	१६९ १७१	सम्प्रदाय (सत्त्व)	२५६
वैश्विक	१६८ १६९ २३९	सर्वज्ञ (आत्मा)	१ ३८ १७६
वैश्विक	२ ८	—सर्वज्ञसिद्धि	१७६
वैश्विक (शंभोरुक्तगुणा)	४१	सर्वज्ञ	१३२
वैश्विक	१३२ १४३	सर्वज्ञान्य (परस्व)	१७१
वैश्विक	८८ ९७	सर्वज्ञान्य (प्रत्यक्ष)	११४
वैश्विक	६८	सर्वज्ञान्य	२
वैश्विक	६ २६५	सर्वज्ञान्यमानियम	१६२
वैश्विक	८९ ९८	सामान्य	१२ १४ ४८ १२२ १२३ २३२
वैश्विक	८८	—द्विविध सामान्य	४८
वैश्विक		—सामान्यकान्तवादिन	१२२
वैश्विक	१३२	—सर्वज्ञसामान्यविशेषवादिन	१२३

श्रीमद्भगवद्गीतासहितसंस्कृतसूक्तसंग्रहः

	पृष्ठ		पृष्ठ
आत्मव्यवस्था	१३३	स्वार्थ	२३७
आत्मव्यवस्था	१	स्मृति	८९
आत्मव्यवस्था (भास्वतः)	७१	स्मृतिप्रमाण	१५४
आत्म	२४ २६५	स्मृतिमग्नोप	१८२
— आत्मोपपत्ति	२४	स्वात्	२०९
आत्म (आत्मव्यवस्था)	१४९	स्वाद्याय	२ २०९ २२६ २४
आत्मोपपत्ति	६२	स्वाद्यायमग्नोप	२७०
आत्मोपपत्ति	२ ३२ २६३	स्वाद्यायमग्नोप	२५२
आत्मोपपत्ति	१६४	स्वार्थ	९ ९२ २ ९
आत्मोपपत्ति	२३५	स्वार्थम्	७
आत्म (आत्मोपपत्ति)	४	स्वार्थहेतु	१५
आत्म २७ १३ १३१ १४८ १७९ १८६ २६२		स्वार्थहेतु	१ ६
आत्म	९	स्वार्थानुमान	१९२ २५२
आत्म	१३२	स्वायम्भुव	२१
आत्म	२५ ६ १८३	स्वाध्याय	९७
आत्म	१		६
आत्म	१४३	हरिमन्त्रसूरि (नगवान्)	३६ ७७
आत्मोपपत्ति	१६४	हस्तलाघव	२६७
आत्मोपपत्ति (आत्मोपपत्ति)	४	हितोपदेशप्रवृत्ति	१२
आत्मोपपत्ति	१३२	हिंसा	८७ १ २
आत्मोपपत्ति	१२ १३५ २४८	— बेवहिहिता हिंसा धर्महेतु	८७
आत्मोपपत्ति	१४३	— निमायतनादिबिधाने पुष्टिप्राप्तिलान्तुपातनम्	९
आत्मोपपत्ति (सत्य)	१ १	— सांख्यवेदान्तवादिभिः बहिर्काहिंसाविरोध	९१ ९४
आत्मोपपत्ति	१६४ २० २३२ २५१ २६७	हेमचन्द्र-हेमसूरि हेमाचार्य	१ २ २६९
आत्मोपपत्ति	३७ १३५	हेय	६३
आत्मोपपत्ति (आत्मोपपत्ति)	४१	होम	८८

स्याद्विद्वामंजरीके संस्कृत, तथा हिन्दी-अनुवादकी टिप्पणियोंके ग्रन्थ और ग्रन्थकार (७)

अ			द्रव्यसंग्रह	नेमिचन्द्र	२०१
अध्यात्मोपनिषद्	यशोविजय (३२६)	२६५	द्रव्यसंग्रहवृत्ति	ब्रह्मदेव	२ १ २ २
अनुयोगद्वारसूत्र		२५३	द्रव्यानुयोगतर्कणा	भोजदेव	२५५
अभिधमकोश	यमुबन्धु	१८५	अ		
अभिधानचिन्तामणि	हेमचन्द्र	३ ७ १३६ २६७	धम	हरिभद्र	३३
अमरकोश	अमर	६५ १७६	धर्मसंग्रहणीटीका	मलयमिरि	२०४
अष्टसहस्री	विद्यानन्द (३२६)	१३३	न		
आ			नयचक्रसंग्रह	देवसेन (३२६)	२५४
आदिपुराण	जिनसेन	१४२	नयप्रदीप	यशोविजय	२६४
आवश्यकटिप्पण	हरिभद्र	२४३	नयोपदेश	यशोविजय	२५५
उ			न्यायप्रदीप	प दरबारीलाल	८५ ८६
उत्तराध्ययन		१९१	यायप्रवश	दिङनाग	१४४
क			यायप्रवशवृत्ति	हरिभद्र	१४५
कमग्रन्थ	देवेन्द्रसूरि	६	न्यायप्रवेशवृत्तिपञ्जिका	पादबदेव	१४५
ग			न्यायविन्द	धमकीर्ति	१५६
गीता		८७ ९५	न्यायविन्दुटीका	धर्मोत्तर	१५६
गोम्मटसार (कम)	नमिचन्द्र	३१	न्यायवतार टीका	सिद्धार्थि	२५४
गोम्मटसार (जीब)		२६	प		
गोशाल		२६५	पुरातत्त्व		१७१
गीतमसूत्र	अक्षपाद	२९	प्रज्ञापनासत्र		२४ २५९
छ			प्रमाणनयतत्त्वालोकिकार	वादिदेव (३२६)	१९२
छान्दोग्य उपनिषद्		९५	प्रवचनसार	कुन्दकुन्द	४
त			प्रवचनसारोद्धार	नमिचन्द्रसरि	३
तर्कभाषा	केशवमिश्र	१ ७	ब		
तत्त्वसंग्रह	शातरक्षित	१८ १८६	बह्वारण्यक उपनिषद्		९५
तत्त्वाध्याय	उमास्माति	१८ २ २ २५१ २६१	— — —	प बेधरदास	१७१
तत्त्वाध्यायवृत्ति	सिद्धसेनगणि	२५४	बोधिसमवितार	शांतिदेव	१८
तत्त्वाध्यायवृत्तिक	अकलंक ७५ १७३ २ १ २३१	२६१	बोधिसमवितारपञ्जिका	प्रज्ञाकरमति	१७८ १८३
तत्त्वार्थलोकवार्तिक	विद्यानन्द	२४३ २५४	ब्रह्मसमभाष्य	शकर	२ ७ २५८
तत्त्वार्थसूत्र	उमास्माति	६५ ९८	अ		
त्रिलोकसार	नेमिचन्द्र	७५	अगवती (व्याख्याप्रज्ञाति)		२५३ २६१
त्रिविधशलाकापुष्पवर्णित	हेमचन्द्र	२ ७	अ		
ब			अनुस्मृति	भनु	८८ २५८
ब्रह्मसूत्र		१३	ब्रह्माभारत	व्यास	९५ २५८
			— — —	महीबाबु	२६१

संख्या	संक्षेप	संख्या	संक्षेप	संख्या
महाभारतकारिका	महाभारत	२५५	पञ्चमहासमुद्रमहाटीका	गुणरत्नसूत्र १९१ २५८
मुद्रक उपनिषद्		२५ २५४		
श्रीमद्भगवद्गीता	पतञ्जलि	१४२	सत्यार्थप्रकाश	स्वामी ब्रह्मानन्द २६०
रघुवंश	कालिदास	२५४	सम्प्रतिपत्ति	सिद्धिसेन (३२६) २६१
श्रीकृष्णार्जुनसंवादनम्	विनयविजय (३२६)	२३ १०६	सम्प्रतिपत्ति	अभयदेवसरि २५३
संस्कृतसार	साक्यमुनि	१७१ १८९	समवायंगटीका	विमलदास २२६
			समवायंगटीका	अभयदेवसरि २५३
	वाचस्पतीमिश्र	१४२	सर्वार्थसिद्धि	पूज्यपाद १२८ २५४
विश्वेश्वरकृतमहाभारत	जिनभद्रगणि (३२६)	२५३	सूत्रकृतान्त	१५
		२५४ २६३ २६४	स्वावांगटीका	अभयदेवसरि १५७ २५३
			Response in Living and Non living	
			—J C Bose	२६१
			A History of Pre Buddhist	
			Indian Philosophy	
			—B M Barua	२६१
श्रीमद्भगवद्गीता	राधाकान्तदेव	१९७		

अयोगव्यवच्छेदिकाके श्लोकीकी सूची (८)

श्लोक	श्लोक नं०	श्लोक	श्लोक नं०
असंख्यमध्यात्मविद्यामवाप्य	१	प्रागेव देवांतरसंभितानि	१८
अनाद्यविद्योपनिषत्सिषण्ण	२३	प्रादेशिकेभ्य परशासनेभ्य	८
अनातजाडयाविबितिर्मितित्व	१५	मयेन आनन मनोमयेन	२५
अपक्षपातेन परीक्षमाणा	२२		५
इद अष्टमात्र	३२	यत्र तत्र समये यथा तथा	३१
इमा समग्र प्रतिपक्षसाक्षिणा	२८	यथास्थितं वस्तु दिशन्मवीक्ष	५
क		यदाजवाहुकमयकमय्यै	१६
कव सिद्धसेनस्तुतयो महार्था	३	यदीयसंयकत्वबलात् प्रतीनो	२१
क्षिप्येत वाय सद्दशोक्रियेत	१२		५
ज		वपुश्च पयकशर्यं शल्यं च	३०
जगत्यनुष्ठानबलेन शाश्वत	६	विमुक्तवरव्यसनानुबधा	२४
जगन्ति भिन्दतु सुजतु वा पुन	१६		३
जिनद्र मानेन विवाधते स्म	४	शरण्य पुण्ये तव शासनस्य	९
त			३
तद् षमाकालखलायित वा	१३	सुनिविष्ट मत्सरिणो जनस्य	२७
तम स्पृशामप्रतिभासभाज	३	स्तुतावशक्तिस्तव योगिना न किं	२
व		स्वकण्ठपीठे कठिन कुठारं	२६
वेहाद्ययोगेन सदाशिवत्व	१७	स्वय कुभाग लपतां नु नाम	७
न			३
न अद्वयव त्वयि पक्षपातो	२९	ह	३
प		हितोपदेशात्सकलज्ञकलत	११
पर सहस्रा शरदस्तर्पासि	१४	हिंसाव्यसक्तमपथोपदेशात्	१०

अयोगव्यवच्छेदिकाके शब्दोंकी सूची (८)

	श्लोक		श्लोक
अचम्य	१	हेव	२९
अतिविहता	१७	न	
अभ्यात्म	१	नम	२८
अनाप्त	१५	नवपडित	५
अनेकान्त	२८	निबंध	२२
अपक्षपात	२	नृणस	१
अमूढ	२३	प	
अवज्ञोत्पणा	२८	पक्षपात	१९
अवाध्य	१	पध्य	९
अविद्या	२३	परतीथनाथ	४
असर्वजित्	१	परमाप्त	१५
आ		परोक्ष	१
आयम	१ ११	पयक	२
आर्जव	१६	भ	
आतत्त्व	२९	भगवन्	३१
उ		भवक्षय	१९
उपाधि	३२	क	
किकर	२३	मद	२१
कुवासना	२१	मनोमव	२५
कुमार्ग	७	माध्यस्थ्य	२७
कृपाल	६	मान	२५
क्रोध	२५	मासदान	६
क		मद्रा	२ २७
खद्योत	८	मोल	१४
ज		मोह	१८
जगदीश	३	य	
जितवर	३२	यग	१८
जिने द्र	४ २	यगातर	१४
त		योग	१४
तत्त्वालोक	३२	योगिन्	२
तप	१४	र	
तपस्विन्	१९	राग	१८
द		रु	
दुःखमा	१३	लोभ	२५
देवनाभूमि	२४		

अयोगव्यवच्छेदिकाकी टिप्पणीके ग्रन्थ (९, १०)

३७

	पृष्ठ	सम्प्रदाय	पृष्ठ
विष्णु	१६	सिद्धसेन	२१
वीरराज	२६ २८	सुरेश	१२
वीर	२९	सुभाग	७
ज्ञ		संभव	२५
शासन	८ ९ १३ २१	ह	
स		हितोपदेश	११
सदाशिव	१७	हिंसा	१
समाधि	१८		



अयोगव्यवच्छेदिकाकी टिप्पणीके ग्रन्थ (१०)

अभिधानचिन्तामणि	हेमचन्द्र	द्रा द्वात्रिंशिका	सिद्धसेन
अयोगव्यवच्छेदिका	स चरणविजयजी	भक्तामरस्तोत्र	मानसुंग
आसमीमांसा	समंतभद्र	युक्तधनुसासन	समंतभद्र
कल्याणमन्दिरस्तोत्र	सिद्धसेन	योगशास्त्र	हेमचन्द्र
तत्त्वनिर्णयप्रासाद	आत्मारामजी	लोकतत्त्वनिर्णय	हरिभद्रसूरि
		स्वयम्भूस्तोत्र	समंतभद्र



परिशिष्टोंके विशेष शब्दोंकी सूची (११)

अतिशय	२८५-२८६	नास्तिक संकरावाय (टि)	३४३
—मूल तीन अतिशय	२८५	—आनन्दधनजी और चार्वाकमत	३५७
—बौद्ध अतिशय		—चार्वाकोंके सिद्धांत	३५७
—स्वेताश्वतथ उपनिषद् और पार्तजल	२८६	—चार्वाक साहित्य	३५७
भोगसुखोंमें अतिशय	२८६	ज्ञानके भेद	३ ७ ३ १
—अभिव्यक्तिकाय आदि		—प्रत्यक्ष परोक्षकी परिभाषा	३
बौद्ध शास्त्रोंमें अतिशय	२८६	—साध्यवह्यारिक प्रत्यक्ष	
आलोचिक (तेरासिय)	३५१ ३५२	—मतिज्ञानके ३३६ भेद	३ १
—मदवच्छ किससकिक व		दुःखसार (पंचम काल)	२८२ २८३
और मधुलिङ्गोवाल		—उत्सर्पिणी-अवसर्पिणी काल	२८२
तीन मुख्य नायक	३५१	—कमभूमि भोग-भूमि	२८२
—गोवालके सिद्धांतोंका भगवती		चतुर्थकालमें तरेसठशलाका पुरुष	
आदि जैन ग्रंथोंमें उल्लेख	३५१	—पंचम कालमें कल्कीका जन्म	
आचार्यकर्म (अथ कर्म)	२९२ २९३	—प्रलय	
अपुनर्भव	२८७	—आह्वय ग्रन्थोंमें बार यग	
उत्पादव्ययध्रुव्य	२८६ २८७	—बौद्ध शास्त्रोंमें अनक क'प	
—त्वप्रत्यय और परप्रत्यय उपादव्यय	२८७	द्रव्यस्रष्टक (छ द्रव्य)	२९३ २९६
—वटस्थानपतितहानिवृद्धि	२८७	—स्वेताश्वर विद्वानोंमें कालके	
—प्रायोगिक और वस्तुसिक उपादव्यय	२८७	सबधम मतभेद	२९३
केवली	२८३ २८४	—पटदशनम काल सबधी मान्यता	२९३ २९४
—विविध केवली	२ ३	—जन ग्रन्थोंम कालके विषयम	
—वैदिक ग्रंथोंम केवली	२८४	बार मन (टि)	२९४
—बौद्ध ग्रंथोंमें बुद्ध अहत्		—दिग्भर ग्रंथ और ह्रमध्वद्रका	
और बोधिसत्वकी कल्पना	२ ४	काठ सबधी सिद्धांत	२९५
केवलीसमुदात	२९१ २९२	—का समाधान	२९६
—जैन आचार्योंमें मतभेद	२८९	द्वादशांग	२९७-२९९
—उपनिषद्को आमव्यापकतासे		—बारह अंग	२९७ २९८
सम्बन्ध	२९	—दिग्भर दवताम्भरोका मतभेद	२९७
—पातञ्जल योगदर्शनकी बहुकायनिर्माण		—आगमीका समय	२९९
क्रियासे तुलना	२९	निगोह	३ १ ३ २
क्रियावादी-अक्रियावादी	३५२	न्यायवैशेषिक दर्शन	३२२ ३३
—जैन और बौद्ध शास्त्रोंमें क्रियावात् और		—अक्षपाद और कणाद	३२२ ३२३
अक्रियावाद	३५२	—प्रमाणके लक्षण (टि)	३२२
चार्वाकमत (लोकायत-नास्तिक		—सात पदार्थ (टि)	३२३
—अक्रियावादी)	३४९ ३५०	—न्याय-वैशेषिकोंके समानतंत्र	३२३
—दो भेद	३४९	—मतभेद	३२४
—चार्वाक सार	३४९	वैदिक साहित्यमें ईश्वरका रूप	३२४ ३२५

—इश्वरमें ईश्वर सबकी आत्मा	३२६
—इश्वरके अस्तित्वमें तीन मुख्य प्रमाण	३२६
—इन प्रमाणोंकी संक्षेप (टि)	३२७
—इश्वरके सर्वव्यापक शक्ति-समाधान	३२८
—आधुनिक पश्चिमात्य विद्वानोंका मत	३२९
—व्यापकैश्वर्य साहित्य	३३

प्रवेश	२८८ २८९
—प्रवेश और अवयव	२८८
—आत्माके प्रवेश	२८८
—प्रवेशमें सकोच विस्तार	२८९
—आत्माका मध्यमपरिणाम	२८९
—रामानुजके सिद्धांतके साथ तुलना	२८९

प्राण	२९९ ३
—विविध अर्थ	२९९
—ब्रह्मप्राण भावप्राण	२९९
—सिद्धांतके प्राण	३

बौद्धदर्शन	३ ३ ३२१
—बौद्धोंके सिद्धांत और आचार विचार	३ ३
—मुख्य सम्प्रदाय	३ ३
सौत्रांतिक आदि सम्प्रदायोंका समय (टि)	३ ४
—सौत्रांतिकोंके सिद्धांत और उनके	

आचार्य	३ ४ ३
—वैभाषिक (सर्वस्तिवाद)	३ ५
—सौत्रांतिक और वैभाषिकोंके समान	
सिद्धांत	३ ६
—शून्यवाद (मध्यमवाद नरात्म्यवाद)	३ ८
—शका-समाधान पूर्वक प्ररूपण	३ ८ ३११
—शून्यवाद और स्याद्वाद (टि)	३ ८
—शून्यवादके मुख्य प्ररूपक आचार्य	३११
—विज्ञानवाद (योगाचार)	३१२ ३१४
—शून्यवाद और विज्ञानवाद (टि)	३१२
—विज्ञानवादका शका-समाधान	

पूर्वक प्रतिपादन	३१३ ३१५
—निरात्म्यवाद और आत्मवाद	३१३ १
—आत्मा और आत्मविज्ञान (टि)	३१४
—विज्ञानवादके मुख्य आचार्य	३१४-३१५
—अद्वैतवादका तत्त्वज्ञान	३१५
—आत्मवाद	३१५

—आत्मविज्ञानके सिद्धांत	३१५
—पञ्चस्कन्ध रूप आत्मा	३१६
—विज्ञानप्रवाह और आधुनिक मानसशास्त्र	
(टि)	३१६
—भवसंतति	३१७
—बौद्ध साहित्यमें आत्मा सबकी चार	

मान्यतायें	३१८ ३२१
मीमांसादर्शन (पूर्वमीमांसा)	३३९ ३४५
—मीमांसकोंके आचार विचार	३३९
—मीमांसक सिद्धांत	३३९ ३४३
—वेदका अपौरुषेयत्व	३४०
वेद और नैयायिक आदि दर्शन (टि)	३४
—मीमांसक और जैन	३४३-४
—कुमारिलभट्ट और अनेकांतवाद	३४४
—मीमांसादर्शनके मुख्य प्ररूपक	३४५
वेदान्तदर्शन (उत्तरमीमांसा)	३४६ ३४७
—वेदांती साधुओंका आचार विचार	३४६
—वेदांती दर्शनकी व्यापकता	३४६
—वेदान्त दर्शनका साहित्य	३४६-७
—वेदान्त दर्शनकी शाखायें	३४७
—शंकरका मायावाद तथा	

विज्ञानवाद और शून्यवाद	३४८
लोक	२९ २९२
—तीनलोक	२९
—वैदिकलोक	२९१
—बौद्धलोक	२९१

सांख्ययोगदर्शन	३३२ ३३८
—सांख्य योग जैन और बौद्ध	३३२
—अमण और ब्राह्मण संस्कृति	३३२
—सांख्य और योगदर्शन	३३३
—सांख्यिकोंके आचार विचार	३३३ ३३५
—सांख्यिका वेदोंको न मानना	३३४
—सांख्यदर्शनके मुख्य प्ररूपक	३३५
—योगदर्शन और उसका साहित्य	३३७
—जैन और बौद्ध दर्शनमें योग	३३७-३३८

हिंसा	३४२
—जैन सास्त्रोंमें हिंसा	२९२
—शंकरकी हिंसा	३४२

परिशिष्टोंमें उपयुक्त ग्रन्थोंकी सूची (१२)

अ	तत्त्वाथ भाष्य	उमास्वाति	२९ २९९		
अक्षरप्रशङ्गाभूत	पं आशाषर	२९३	तत्त्वाथभाष्यवृत्ति	सिद्धसेनगणि	२८७ २८८
अनुयोगद्वारसूत्र		३	तत्त्वाथरात्रवार्तिक	अकलक	२८८
असिचर्मकोष	वसुबन्धु	२८ २८६	तत्त्वाथश्लोकवार्तिक	विद्यानन्द	२८८ २९६
		३१६ ३२ ३२१	तन्त्रवार्तिक	कुमारिल	३३९
अभिधमस्यसंगहो (पाळी) अनुसूत्र		२९२	त्रिलोकसार	नमिचन्द्र	२८२
अभिधानचिन्तामणि	हेमचन्द्र	३२३	त्रिशिका	वसुबन्धु	३१२
अभिधानराजेन्द्रकोष	राजेन्द्रसूरि	२९३	त्रिशिकाभाष्य	स्थिरमति	३१२ ३१३
अक्षरविनिराकरण	प अशोक	३ ७	द		
आ			दशन और अनकातवाद प हसराम शर्मा	३४४	
आस्तिकवाद (हिन्दी) प गंगाप्रसाद उपाध्याय	३३		दीर्घनिकाय (मराठी) अनु प्रो राजवाड	३ ३	
उ				३२ ३५२	
उत्तलध्वयन		२९३	द्रव्यसंग्रहवृत्ति	ब्रह्मदेव	२८९ २९६ ३
क			द्रव्यानुयोगतकणा	भोजदेव	८७ २९६
कर्मसूत्र चौथा	देवेन्द्रसूरि	२८९	द्वात्रिंशद् द्वात्रिंशिका	सिद्धसेन दिवाकर	२९२ ३ ९
कालचक्र (हिन्दी)	डा सिद्धेश्वर शास्त्री	२९३	द्वात्रिंशद् द्वात्रिंशिका	उ यशोविजय	२८६ २८८
कर्मपुराण		२८२		२९ २९२ ३१६	
कौशिकी उपनिषद्		२८८	ख		
ग			खम्पद		३२
गङ्गपुराण		२८२	न		
गुणस्थानक्रमारोहण	राजशेखरसूरि	२८९	नन्दिसूत्र		३
गोष्मटसार	नेमिचन्द्र	२८७	नियमसार	कुन्दकुन्द	२८५
गोष्मटसारटीका	केशववर्णी	२८४ ३ १	नृसिंहपुराण		१९१
छ			न्यायकोष	भोमाचार्य	३२२ ३३३ ३३५ ३४९
छान्दोग्य उपनिषद्		१२	न्यायकदली	श्रीधरभट्ट	३२३ ३२९
ज			न्यायकुसुमाञ्जलि	उदयन	३२८ ९
जैनजगत		३३२	न्यायखण्डखाद्य	उ यशोविजय	२८९
जैनदर्शन (गुज) अनु प बेकरदास दोशी		३५	न्यायतात्पर्यपरिशद्धि	उदयन	३२२
जैनतर्कपरिभाषा	उपाध्याय यशोविजय	३	न्यायभाष्य	वात्स्यायन	३२२ ३२६ ३३३
जैनसिद्धांतदण्ड (हिन्दी) प गोपालदास बरया		२८७	न्यायमञ्जरी	जयन्त	३ ७ ३२२ ३२९
जैनग्राम साहित्यमे भारतीय समाज			न्यायवार्तिक	उद्योतकर	३२२
	जगदीशचन्द्र जैन	३५२	न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका	वाचस्पतिमिश्र	३ ७
तत्त्वसंग्रह	शारतरसित	२९४ ३ ५ ३१८	न्यायसूत्रवृत्तितात्पर्यवृत्ति	प बालकृष्ण	२९०
		३३६ ३४४	न्यायावतार (गुजराती) प सुखलालजी		३०
तत्त्वसंग्रहपञ्जिका	कमलशील	३ ४ ३ ५, ३१६ ३२	घ		
तत्त्वशास्त्रार्थदीपक	लोमेन्द्र	३३४	घनपुराण		२९१

गुजराती (गुजराती)		१९४ ३३२	ख		
पञ्चतन्त्र	राजमन्त्र	३ ९	योगदर्शन और योगविधियां	स व सुबकाळी	
पञ्चतन्त्रकथा	अमृतचन्द्र	२९४ ३ ९			३३८
प्रकरणविधि	शास्त्रिकानाथ	३४३	युक्तिप्रबोध	शेषविजयशर्मा	२९५ २९६
प्रज्ञापनासूत्रवृत्ति	मलयगिरि	२९३ ३ २	योगविन्दु	हरिमन्त्रसूरि	३८८
प्रमेयकमलमार्तण्ड	प्रभाचन्द्र	२९७	योगशास्त्र	हेमचन्द्र	२९६
प्रमेयदर्शनकोष	चन्द्रप्रभसूरि	३ ७	योगसूत्र	पद्मजलि	२८६ २६९
प्रबन्धनसारोद्धार	नेमिचन्द्रसूरि	२८७	योगसूत्रभाष्य	व्यास	२८४ २६०
प्रश्न उपनिषद्		३२५	ग		
प्राकृतिक साहित्यका इतिहास जगदीशचन्द्र जम			लोकप्रकाश	विजयविजय	२८२, २९४
ख			लकावतार	सांख्यमुनि	३१५ ३१६
बुद्धचर्या	सं राहुलसांकृत्यायन	३२०	बाबुपुराण		२९०
बुद्धचरित	अश्वघोष	२८६	विशेषावयवकभाष्य	जिनभद्रगणि जगन्नाथ	२८९
बुद्धवारण्य उपनिषद्		३१५ ३२५	जम्बुपुराण		२९१
बोधिचर्यावितार	शान्तिदेव	२८४ ३ ९ ३११	विसुद्धिमग्न (पाली) बुद्धचरण		२८३ ३१८ ३२
		३१५ ३२५	घ		
बोधिचर्यावितारपत्रिका प्रज्ञाकरमति		३ ९ ३१०	शास्त्रदीपिका	पार्थसारथिभिक्षु	३४२
		३११	शास्त्रवार्तासमुच्चयटीका उ यशोविजय		२८७ २९
भ			स्वेतास्वतर उपनिषद्		२८५
भगवती (याख्याप्रज्ञप्ति)		२९३	च		
भगवत		२९१ ३३५	चन्द्रशानसमुच्चय	राजशेखर	३ ३
भारतीय तत्त्व चिन्तन जगदीशचन्द्र जम			चन्द्रशानसमुच्चयटीका	गुणरत्न	३ ३ ४
म					३ ६ ३२२ ३२४
मज्झिमनिकाय (हिन्दी) अनु	राहुलसांकृत्यायन	२८४ २८६ ३२१			३४५ ३४६ ३४९
स			स		
मध्यमकावतार	चन्द्रकीर्ति	३१	सम्प्रतिस्पर्कटीका	अमरदेव	२८७ २९३
मत्स्यपुराण		२८२	समवायंगसूत्र		२८५
महाभारत	व्यास	३३५	सर्वदर्शनसंग्रह	भाषाचार्य	३२० ३३७ ३४
महायान सूत्रालंकार असंग		३२३	समायसिद्धि	पुष्पपाद	२८७ २९२
मार्कण्डेय पुराण		२६१	सागरधर्माभूत	पं० आशाधर	२९२
माध्यामिककारिका	नामाजु न	२९३ ३१	सामान्यदूषणविकप्रसारित पं अशोक		३ ८
		३११ ३१२ ३२१	समुत्तनिकाय (पाली)		३२
माध्यमिकावृत्ति	चन्द्रकीर्ति	३ ८ ३१	सांख्यकारिकाभाष्य	माठर	३३४
मिस्त्रिचण्ड (पाली)		३१७ ३१८ ३१९	सांख्यप्रबन्धभाष्य	विज्ञानभिक्षु	३४९
मीमांसाश्लोकात्मिक कुमारिक		३४२ ३४३, ३४४	स्वप्नपुराण		३२२
मीमांसाश्लोकात्मिकटीका	पार्थसारथिभिक्षु	३४१	ह		
		३४४	हितचरणभाष्य इतिहास (गुजराती)	नर्मदाधर मेहता	३४८
मुद्रक उपनिषद्		३२६			



श्रीमद्भारतवन्दनसालाया

A History of Indian Philosophy Vol I (S N Das Gupta)	३१२ ३२४
A History of Indian Philosophy Vol II ()	३४७
A History of Pre Buddhist Indian Philosophy (B M Barua)	२९३ ३९३
Buddhism in Translation (Warre)	३१८
Buddhist Psychology (Mrs Rhys Davids)	३१८
Constructive Survey of the upanishadic Philosophy (Ranade)	३२६
Encyclopedia of Ethics and Religion	३५२
Hinduism and Buddhism (Charl s Eliot)	३३३
History of Indian Philosophy Vol II (Ranade & Belv lkar)	३२५
Indian Philosophy Vol II (S Radhakrishnan)	३२६
Jain Sutras Part II (Jacobi)	३२३
Mhinda Questions (Mrs Rhys Davids)	३१९
Manual of Indian Bhuddhism (Kern)	२८३ २८४
Pancast k ya Sara (A Chakra rt)	२९४
Syad ad Minjari (A B Dhru a)	२८९ ३ ८ ३२३ ३३ ३४८
Systems of Buddhistic Tho ght (Y makamu Sog n)	३ ६ ३१४ ३१९
Some problems in Indian L t rature (M Winternitz)	३३३
Samkhya System (A B Keith)	३३३
Shramanism (R P Chanda)	३३२
The Principle of Psychology Vol I (W James)	३१७
The Central Conception of Buddhism (Stcherbatsky)	३ ५
The Conceptio of Buddh t Nr ana ()	३११ ३१४
Yogavacara Mannual (Mr Rhys Davids)	३३८

सम्पादनमें उपयुक्त ग्रन्थोंकी सूची (१३)

अध्यात्मोपनिषद्	(जैनधर्मप्रसारक सभा भावनगर)
अनंगारधर्मसूत्र	(भाणिकचन्द्र ग्रंथमाला बम्बई)
अनुयोगद्वारसूत्र	(आगमोदयसमिति सूरत)
अमिषमकोष	(स राहुलसास्कुत्यायन काशी विद्यापीठ)
अमिषमत्स्यसंग्रह (पाळी)	(सं धर्मानन्द कोसंबी गुजरात पुरातत्त्वमंदिर)
अमिषानवित्तामणि	(यशोविजय ग्रंथमाला काशी)
अमिषान राजन्द्रकोष	(रत्नलाम)
अमरकोष	(निर्णयसागर प्रस बम्बई)
अयोगव्यवच्छेद द्वात्रिंशिका	(भावनगर श्रीमसिंह भाणिक मुंबई)
अवयविनिराकरण	(स हरप्रसादशास्त्री सिक्सविल्डिस्ट न्यायटैक्स्ट डिप्लि- आधिका इटिका)
अष्टसहस्री	(गांधी नाथारंग जन ग्रंथमाला बम्बई)
आत्ममीमांसा	(सनातन जैन ग्रंथमाला काशी)
आदिपराण	(जनेन्द्रप्रस कोल्हापुर)
आस्तिकवाद	(अलाहबाद)
आवश्यक हरिमद्रीय	(आगमोदयसमिति सूरत)
उत्तराख्यनसूत्र	(देवचंद लालामाई सूरत)
कमग्रन्थ द्वितीय	(आमानंद जन प्रकाशक मण्डल आगरा)
कमग्रन्थ चौथा	()
कल्याणमंदिरस्तोत्र	(काव्यमाला सप्तमगुच्छक निर्णयसागर बम्बई)
कालचक्र	(शारदामंदिर देहली)
कौषातकी उपनिषद्	(निर्णयसागर बम्बई)
गणस्थानक्रमारोहण	(जनधर्मप्रसारक सभा भावनगर)
गो मटसार जीवकांड	(रायचन्द्र शास्त्रमाला बम्बई)
गो मटसार जीवकांड केशववर्णीटीका	(जनसिद्धांतप्रकाशिनी संस्था कलकत्ता)
गोमन्सार कमकांड	(रायचन्द्र शास्त्रमाला बम्बई)
गौतमसूत्र (न्यायदर्शन)	(हरिकृष्णदास गुप्त काशी)
छांदोग्य उपनिषद्	(निर्णयसागर बम्बई)
जैनतत्त्वपरिभाषा	(जनधर्मप्रसारक सभा भावनगर)
जैनसिद्धांतवर्णन	(अनन्तकीर्ति जैन ग्रंथमाला)
जैनदर्शन (गुजराती)	(प बेबरदास)
जनागम साहित्यम भारतीय समाज	(चौखामा मस्कृत सीरोज)
तत्त्वसंग्रहपत्रिका	(गायकवाड़ ग्रंथमाला बडोदा)
तत्त्ववाचार्थदीपन	(चौखामा काशी)
तत्त्वार्थसाध्य	(आहृतमत प्रभाकर पना)
तत्त्वार्थसाध्यवृत्ति	(देवचंद लालामाई सूरत)
तत्त्वार्थराजवार्तिक	(सनातन जैन ग्रंथमाला काशी)

संस्कृतभाषांतिक

संस्कृतभाषांतिक

संस्कृतभाषांतिक

संस्कृतभाषांतिक

संस्कृतभाषांतिक

संस्कृतभाषांतिक

संस्कृतभाषांतिक

संस्कृतभाषांतिक

संस्कृतभाषांतिक

संस्कृतभाषांतिक

संस्कृतभाषांतिक

संस्कृतभाषांतिक

संस्कृतभाषांतिक

संस्कृतभाषांतिक

संस्कृतभाषांतिक

संस्कृतभाषांतिक

संस्कृतभाषांतिक

संस्कृतभाषांतिक

संस्कृतभाषांतिक

संस्कृतभाषांतिक

संस्कृतभाषांतिक

संस्कृतभाषांतिक

संस्कृतभाषांतिक

संस्कृतभाषांतिक

संस्कृतभाषांतिक

संस्कृतभाषांतिक

संस्कृतभाषांतिक

संस्कृतभाषांतिक

संस्कृतभाषांतिक

संस्कृतभाषांतिक

संस्कृतभाषांतिक

संस्कृतभाषांतिक

संस्कृतभाषांतिक

संस्कृतभाषांतिक

संस्कृतभाषांतिक

संस्कृतभाषांतिक

संस्कृतभाषांतिक

संस्कृतभाषांतिक

संस्कृतभाषांतिक

(गायत्री साधारण ग्रंथसंग्रह)

(काशी)

(भाषांतरसंग्रह संग्रहसंग्रह)

(स सितवन केवी पेरिस)

()

(जनधर्मप्रसारक सभा भावनगर)

(आत्मानन्द जैन प्रकाशक मण्डल आगरा)

(देवचंद लालाभाई सूरत)

(स राजवाडे बडोदा)

(जन पब्लिशिंग हाउस आगरा)

(रायचन्द्र जैन शास्त्रमाला बम्बई)

(जनधर्म प्रसारक सभा भावनगर)

()

(देवचंद लालाभाई सूरत)

(गुजरात पुरातत्त्वमंदिर)

(देवचंद लालाभाई सूरत)

(भाषांतरसंग्रह संग्रहसंग्रह)

(जनधर्म प्रसारक सभा भावनगर)

(जनधर्म प्रसारक सभा भावनगर)

(जनधर्मप्रसारक कार्यालय बम्बई)

(कलकत्ता)

(संस्कृत सीरीज बम्बई १८९३)

(विजयनगर संग्रहसंग्रह)

(चौखम्भा काशी)

(हिन्दीप्रचारसंग्रह कार्यालय बम्बई)

(गायकवाड संग्रहसंग्रह बडोदा)

(चौखम्भा काशी)

(विद्याविलास प्रस काशी)

(विजयनगर संस्कृत सीरीज)

(विद्याविलास प्रस काशी)

(विजयनगर संस्कृत सीरीज)

(हरिकृष्णदास गुप्त काशी)

(हेमचंद्राचार्य ग्रन्थावलि जनसाहित्य संशोधक कार्यालय अहमदाबाद)

(संस्कृत और प्राकृत सीरीज बम्बई)

(श्री बेंकटेश्वर प्रेस बम्बई)

(नाथारगजी गांधी मोलापुर)

(रायचन्द्र जैनशास्त्रमाला बम्बई)

(चौखम्भा काशी)

(देवचंद लालाभाई सूरत)

प्रमोदकमलमार्गण्ड	(निर्णयसागर बम्बई)
प्रमोदस्तकोष	(जैनधर्मप्रसारक सभा भावनगर)
प्रबन्धनसार टीका	(रामचन्द्र शास्त्रमाला बम्बई)
प्रबन्धनसारोद्धार	(देवचन्द लालभाई सूरत)
प्रबन्ध उपनिषद्	(निर्णयसागर बम्बई)
प्राकृत साहित्यका इतिहास	(श्रीरक्षा संस्कृत सीरीज)
बुद्धचर्या	(ज्ञानमण्डल बनारस)
बुद्धचरित	(Ed Cowell Aryan series)
बुद्धदारण्यक उपनिषद्	(ज्ञानदाशम संस्कृत सीरीज पूना)
बोधिवर्षावसार-पंजिका	(बिडिलप्रोद्येकार इडिका)
ब्रह्मसूत्रशांकर भाष्य	(निर्णयसागर बम्बई)
भक्तामरस्तोत्र	(काव्यमाला सप्तमगुच्छक निर्णयसागर)
भगवतीसूत्र टीका	(आगमोदय समिति सूरत)
भारतीय तत्त्व विस्तार	(राजकमल प्रकाशन)
भजितमनिकाय	(अनु राहुलसांक्रुत्यायन महाबोधिसभा बलारस)
भज्यमकावतार	(स पतिन)
भनुस्मृति	(निर्णयसागर बम्बई)
महाभारत	()
महायान सूत्रालकार	(सँ सिल्वन् लेवी पेरिस)
माध्यमिककारिका-वृत्ति	(पीटसबग)
मिलि-वपण्ड (पाली)	(V Trencl ner London 1880)
मीमांसाश्लोकवार्तिक टीका	(श्रीरक्षा काशी)
मण्डक उपनिषद्	(निर्णयसागर बम्बई)
मुक्तिप्रबोध	(रतलाम)
मुक्तधनुशासन	(नाणिकचंद जैन ग्रन्थमाला बम्बई)
योगबिन्दु	(स सुजाली भावनगर)
योगशास्त्र	(जैनधर्म प्रसारक सभा भावनगर)
रघुवध	(निर्णयसागर बम्बई)
लोकप्रकाश	(श्रीरालाल हसराम जामनगर)
लोकतत्त्वनिर्णय	(आत्मानन्द जैन सभा भावनगर)
लंकावतारसूत्र	(नजिमो क्योटो १९२३)
विशेषावश्यकभाष्य	(यशोविजय ग्रन्थमाला काशी)
विशुद्धिभग (पाली)	(पालोटैक्स्ट सोसायटी लंडन)
शब्दकल्पद्रुम	(हरिवरणबसु कलकत्ता)
शास्त्रबोपिका	(निर्णयसागर बम्बई)
शास्त्रवातासमुत्पन्नटीका	(देवचन्द लालभाई सूरत)
श्वेताश्वतर उपनिषद्	(निर्णयसागर बम्बई)
श्वेताश्वतरसमुत्पन्न-राजशांकर	(यशोविजय ग्रन्थमाला काशी)
श्वेताश्वतरसमुत्पन्न-भगिरथटीका	(श्रीरक्षा काशी)

સર્વદર્શનસમુચ્ચય-ગુજરાતીટીકા	(આત્માનંદ શર્મા આવલેયર)
સન્મતિસર્ક (ગુજરાતી)	(પૂજામાઈ જન પ્રથમાલા અહમદાબાદ)
સન્મતિસર્કટીકા	(ગુજરાત વિદ્યાપીઠ અહમદાબાદ)
સત્યાર્થધ્વજાશ	(અજમેર સ ૧૮૯૧)
સમર્થગૌતરવિખી	(રાયચદ્ર પ્રથમાલા બમ્બઈ)
સમવાયોગસૂત્ર-ટીકા	(આગમોદય સમિતિ સુરત)
સર્વદર્શનસંગ્રહ	(પ્રાચ્યવિદ્યાસંશોધન મંદિર પૂના)
સર્વાભિવિદિ	(જનેન્દ્ર મુદ્રણાલય કોલ્હાપર)
સાગારબર્મમૃત	(શાણિકવદ પ્રથમાલા બમ્બઈ)
સામાન્યબુદ્ધિવિક પ્રસારિતા	(સ હરપ્રસાદ સિંક્સ બુલ્ડેસ્ટ ટૅન્સ્ટ)
સૂત્રકૃતાગસૂત્ર-ટીકા	(આગમોદય સમિતિ સુરત)
સ્થાનાગસૂત્ર ટીકા	()
સંયુક્તનિકાય (પાલ્લી)	(પાલિટક્સ્ટ સોસાયટી ૧૮૯)
સાંખ્યકારિકા માઠરમાધ્ય	(ચોક્ષમા કાશી)
સાંખ્યપ્રવચનમાધ્ય	(વિદ્યાવિલાસ પ્રસ કાશી)
સ્થાવાલ્યમંજરી લિલિત	—રાયચદ્ર જન શાસ્ત્રમાલા
હિંદુતત્ત્વજ્ઞાનનો ઇતિહાસ (ગુજરાતી)	(ગુજરાત વનકિયૂલર સોસાયટી અહમદાબાદ)
A History of Indian Philosophy Vol I	(Cambridge University 1922)
A History of Indian Philosophy Vol II	() 1932)
A History of Indian Literature Vol II	(Calcutta University 1933)
A History of Pre Buddhist Indian Philosophy	(Calcutta 1921)
Buddhism I Translation	(Harvard Oriental Series 1922)
Buddhist Psychology	(London 1914)
Constructive Survey of the Upanishadic Philosophy	(Poona 1926)
Encyclopedia of Ethics and Religion	
Hinduism and Buddhism	(London 1921)
History of Indian Philosophy Vol II	(Poona 1927)
Indian Philosophy Vol II	(Library of Philosophy 1927)
Jain Sutras Vol II	(S B E XLV)
Milinda Questions	(London 1930)
Manual of Indian Buddhism	(Strassburg 1896)
Pancastikayasara	(Jain Publishing House Arrah 1920)
Response in Living and Non living	(London 1902)
Shramanism	(Indian Science Congress 1934)
Syadavada Manjari	(Bombay Sanskrit and Prakrit Series 1933)
Systems of Buddhist Thought	(Calcutta University 1912)
Some problems of Indian Literature	(Calcutta University 1925)
Samkhya system	(Calcutta 1918)
The Principles of Psychology	(London 1890)
The Central Conception of Buddhism	(London 1923)
The Conception of Buddhist Nirvana	(Leningrad 1927)

शुद्धाशुद्धि पत्र

शुद्ध	परिच्छिन्न	अशुद्ध	शुद्ध
१	३	श्री रायचन्द्र जैनशास्त्रमालाका	श्रीमद्वाक्यचन्द्रजैनशास्त्रमालाका
३	६	दावा	दोषा
४	५	वैशेषिकनचनम्	वैनाशिकनचनम्
४	२२	वैशेषिकोने	वैनाशिको (बौद्धों) ने
६	९	सङ्ख्यया	सङ्ख्यया
११	६	हस्ताद्	हस्ताद्
२२	२१-२	अर्थात् परमाणु पृथिवी अर्थात्	अर्थात् परमाणु पृथिवी और अनित्य पृथिवी अर्थात्
४४	१	अन्य यो व्य इलोक ६	अ य यो व्य इलोक ७
४५	१		
४६	१		
४७	१		इलोक ८
४८	१		इलोक ८
५६	१	तर्वादि	तैर्वादि
६७	६	यत्रव	यत्रव
८८	५	श्रद्धादिविधानन	श्रद्धादिविधानन
१६१	१४	विज्ञानकारो	विज्ञानाकारो
१८	१	यथा	तथा
१८	१	आजवीभावलक्षण	आजवीभावलक्षण
१८७	१५	कक्कुट	कुक्कुट
१८९	३६	चित्रस्तरङ्ग	चित्रैस्तरङ्ग
१९	४	अधोत्तराद्व्याख्या	अधोत्तराद्व्याख्या
१९२	६	प्रमाणन	प्रमाणन
१९३	३५	प्रमाण्य	प्रामाण्य
२१	३१	स्थितारहेति	स्थिताश्चेति
२१	३१	तत्त्वाद्यराजवतिके	तत्त्वार्थराजवतिके
२९	२९	स	इस
२११	३१	कीजा सकती	की जा सकती
२१४	२५	क्रमसे	क्रमसे
२१४	२६	अथवा	अथवा
२१५	४	गुणो जब	गुणोका जब
२१६	१९	स्वानुरक्त	स्वानुरक्त
२१६	३३	उष्णता	उष्णता
२१६	३९	तादाम्य	तादात्म्य
२२	२७	ऐस	ऐसा
२२८	२३	स्वरूप	स्वरूप
२३८	२९	और	और
२४२	२९	इसलिये	इसलिये
२४४	१५	वाचकमुख्य	वाचकमुख्य

श्रीमद्वाल्मीकीयसंस्कृतमहाभारतम्

क्र.सं.	अंक	अनुच्छेद	सूत्र
२४८	६	इतरांशापलापी	इतरांशापलापी
२५०	१८	परस्तु	परस्तु
२५५	१५	वपणा	वपणा
२५६	२		
२६१	२०	यास्या प्रज्ञति	व्यास्या प्रज्ञति
२६३	२९	वन्दनीय	वन्दनीय
२७३	२८	वन्धम्	वन्धम्
२७२	१६	विशस्तमसूय	विशस्तमसूय
२७२	२१	हम्बरस्यो	हम्बरस्यो
२७३	अतिम	वत	वत
२९३	१५	छह	छह
२९५	अतिम	मेघविजयगणि	मेघविजयगणि
२९७	१	विपाकसत्र	विपाकसत्र
२९८	२६	प्रश्नव्यकरण	प्रश्नव्यकरण
३०	२२	करकेएक	करक एक
३०१	२२	मनको	मनकी
३०३	१२	मान	माना
३६	१६	सिद्धान्तोंमे	सिद्धान्तोंमें
३१०	१७	माना । है	माना है ।
३१२	३१	मुमय	मुमय
३१४	६	वे	व
३१४	२५	Consciousness	Consciousness
३२	३	पदाथ	पदाथ
३२४	१२	करसे	करते
३२५	११	नही	नही
३३	२४	रचनाकी	रचना की
३३१	६	वर्चकी	वर्चा की
३३२	२२	सांस्कृतिके मास्तिष्ककी	सांस्कृतिक मस्तिष्ककी
३३३	१६	Problems	Problems
३३३	१९	वेबर	वेबर
३३४	९	वस्त्र	वस्त्र
३३४	१	स्वीकार	स्वीकार
३३४	३४	सर्वथा	सर्वथा
३३५	१९	वाचस्पतिमिश्र	वाचस्पतिमिश्र
३३६	२१	तत्त्वसंग्रहपत्रिका	तत्त्वसंग्रह पत्रिका
३३६	२८	रचनाकी	रचना की
३३६	३१	रचनाकी	रचना की
३३६	३१	सिद्धान्तोंमें	सिद्धान्तोंमें
३३९	१३	जर्वाचीव	जर्वाचीव
३४९	अतिम	प वेबरदास	प वेबरदास
३५१	२६	कियाहै	किया है

श्रीमद् राजचन्द्र आश्रम अंगार द्वारा संचालित
परमधर्मप्रभावक-मण्डल (श्रीमद् राजचन्द्र जैन शास्त्रमाला) के

प्रकाशित ग्रन्थोंकी सूची

(१) सोमटसार—श्रीब्रह्मचर्य—श्रीनेमिचन्द्रसिद्धान्तचक्रवर्तिकृत मूल गाथाय श्रीब्रह्मचारी प खूबचन्द्रजी सिद्धांतशास्त्रीकृत नयी हिन्दीटीका युक्त । अबकी बार पंडितजीन जबल जयचबल महाबल और बड़ी संस्कृतटीकाके आधारसे विस्तृतटीका लिखी है । तृतीयावृत्ति । मूल्य छह रुपये ।

(२) स्वामिकांतिकेयानुप्रेक्षा—स्वामिकांतिकेयकृत मूल गाथायें श्रीशुभचन्द्रकृत बड़ी संस्कृत टीका स्यादाब महाविद्यालय वाराणसीके प्रधानाध्यापक प कैलाशचन्द्रजी शास्त्रीकृत हिन्दीटीका । अंग्रेजी प्रस्तावनायुक्त । सम्पादक—डा आ न उपाध्ये कोल्हापुर । मूल्य—चौदह रुपये ।

(३) परमात्मप्रकाश और योगसार—श्रीयोगीन्द्रदेवकृत मूल अपभ्रंश—दोहे श्रीब्रह्मदेवकृत संस्कृत टीका व प दीलतरामजीकृत हिन्दी टीका । विस्तृत अंग्रेजी प्रस्तावना और उसके हिन्दीसार सहित । महान् अध्यात्म-ग्रन्थ । डा आ न उपाध्येका अमूल्य सम्पादन । नवीन संस्करण । मूल्य—तीन रुपये ।

(४) ज्ञानाणव—श्रीशमचन्द्राचार्यकृत महान् योगशास्त्र । सुज्ञानगठनिवासी प पन्नालालजी बाकलीवालकृत हिन्दी अनुवाद सहित । तृतीय सुन्दर आवृत्ति । मूल्य—आठ रुपये ।

(५) प्रवचनसार—श्रीमत्कुन्दकुन्दाचार्यविरचित ग्रन्थरत्नपर श्रीमदमृतचन्द्राचार्यकृत तत्त्वप्रदीपिका एव श्रीम जयसेनाचार्यकृत तात्पर्यवृत्ति नामक संस्कृत टीकाय तथा पांडे हेमराजजी रचित बालाबबोधिनौ भाषाटीका । डा आ ने उपाध्येकृत अध्ययनपूर्ण अंग्रेजी अनुवाद और विशद प्रस्तावना आदि सहित आकर्षक सम्पादन । तृतीयावृत्ति । मूल्य—पन्द्रह रुपये ।

(६) बृहद्ब्रह्मसंग्रह—आचार्य नमिचन्द्रसिद्धांतदेवविरचित मूल गाथा श्रीब्रह्मदेवविनिर्मित संस्कृतवृत्ति और प जवाहरलालशास्त्रिप्रणीत हिन्दी भाषानुवाद सहित । षड्ब्रह्मसततत्त्वस्वरूपवर्णनात्मक उत्तम ग्रन्थ । तृतीयावृत्ति । मूल्य—पाच रुपये पचास पैसे ।

(७) पुरुषार्थसिद्धय पाय—श्रीअमृतचन्द्रसूरिकृत मूल श्लोक । प टोडरमल्लजी तथा प० दीलतरामजीकी टीकाके आधारपर स्व प नाथूरामजी प्रमी द्वारा लिखित नवीन हिन्दीटीका सहित । आबक मनिषमका चित्तस्पर्शा अद्भुत वर्णन । पञ्चमावृत्ति । मूल्य—तीन रुपये पच्चीस पैसे ।

(८) अध्यात्म राजचन्द्र—श्रीमद् राजचन्द्रके अद्भुत जीवन तथा साहित्यका शोच एवं अनुभव पण विवेचन डॉ भगवानदास मनसुखमाई महेशाने गुर्जरभाषाम किया है । मूल्य—सात रुपये

(९) पञ्चास्तिकाय—श्रीमद्भगवत्कुन्दकुन्दाचार्यविरचित अनुपम ग्रन्थराज । आ अमृतचन्द्रसूरिकृत समयव्याख्या एव आचार्य जयसेनकृत तात्पर्यवृत्ति—नामक संस्कृत टीकाबोसे अलंकृत और पांडे हेमराजजी-रचित बालाबबोधिनौ भाषा-टीकाके आधारपर प मनोहरलालजी शास्त्रीकृत प्रचलित हिन्दी अनुवादसहित । तृतीयावृत्ति । मूल्य—सात रुपये ।

(१०) अष्टप्राभूत—श्रीमत्कुन्दकुन्दाचार्य विरचित मूल गाथाओंपर श्रीराजजीमाई रेसाई द्वारा गुजराती गद्य-पद्यात्मक भाषान्तर । मोक्षमार्गकी अनुपम श्रेंट । मूल्य—दो रुपये आध ।

(११) भावनाबोध—मोक्षमाला—श्रीमद्भारतचन्द्रकृत । वैराग्यभावना सहित जैनधर्मका बर्णन स्वल्प विज्ञाने बाडे १८ सुन्दर पाठ हैं । मूल्य—एक रुपया पचास पैसे ।

(१२) स्वोद्देश संज्ञरी—श्रीमत्सिद्धसेनसूरिकृत मूल और श्रीजगदीशचन्द्रजी शास्त्री एम० ए० ,
जी० एच० जी० कृत हिन्दी अनुवाद सहित । न्यायका अपूर्व ग्रन्थ है । बड़ी छोटेसे लिखे गये १३ परिशिष्ट
हैं ।
मूल्य—दस रुपये

(१३) गोमटसार—कर्मकाण्ड—श्रीनेमिचन्द्रसिद्धान्तचक्रवर्तिकृत मूल गायत्री स्व पं
श्रीमोहरलालजी शास्त्रीकृत संस्कृतछाया और हिन्दीटीका । जनसिद्धान्त—ग्रन्थ है । (पुन छप रहा है)

(१४) सत्यसार—आचार्य श्रीकुम्भकुम्भस्वामी विरचित महान् अध्यात्मग्रन्थ तीन टीकाओं
सहित । (अप्राप्य)

(१५) लब्धिसार (क्षयणासारगणित)—श्रीमन्नेमिचन्द्रसिद्धान्तचक्रवर्ती—रचित करणानुयोग
ग्रन्थ । पं० मनोहरलालजी शास्त्रीकृत संस्कृतछाया और हिन्दीभाषानुवाद सहित । अप्राप्य ।

(१६) ब्रह्मानुयोगतर्कणा—श्रीभोजसागरकृत अप्राप्य है ।

(१७) न्यायावतार—महान् सांख्यिक श्री सिद्धसेनविवाकरकृत मूल श्लोक व श्रीसिद्धविगणिकी
संस्कृतटीकाका हिन्दी-भाषानुवाद जनदर्शनाचार्य प विजयमूर्ति एम ए न किया है । न्यायका सुप्रसिद्ध
ग्रन्थ है ।
मूल्य—पाच रुपये ।

(१८) प्रथमरत्नप्रकरण—आचार्य श्रीमदुमास्वातिविगचित मूल श्लोक श्रीहरिभद्रसूरिकृत
संस्कृतटीका और पं राजकुमारजी साहित्याचार्य द्वारा सम्पादित सरल अर्थ सहित । वैराग्यका बहुत सुन्दर
ग्रन्थ है ।
मूल्य—छह रुपये ।

(१९) सभाष्यतत्त्वार्थाधिगमसूत्र (मोक्षशास्त्र)—श्रीमत् उमास्वातिकृत मूल सूत्र और
स्वोपनिषद्भाष्य तथा पं खूबचन्दजी सिद्धान्तशास्त्रीकृत बिस्तृत भाषाटीका । तत्त्वोका हृदयग्राह्य गम्भीर
विश्लेषण ।
मूल्य—छह रुपये ।

(२०) सप्तभंगीतरंगिणी—श्रीबिमलदासकृत मूल और स्व पण्डित ठाकुरप्रसादजी शर्मा व्या
करणाचार्यकृत भाषाटीका । नव्यन्यायका महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ । अप्राप्य ।

(२१) इष्टोपदेश—श्रीपद्मपाद देवचन्द्रिआचार्यकृत मूल श्लोक पण्डितप्रवर आशाधरकृत संस्कृत
टीका पं० चण्णकुमारजी जनदर्शनाचार्य एम ए कृत हिन्दीटीका स्व बैरिस्टर चम्पतरायजी कृत अग्रजी
टीका तथा विभिन्न विद्वानों द्वारा रचित हिंदी मराठी गुजराती एवं अग्रजी पद्यानुवादों सहित भाववाही
आध्यात्मिक रचना ।
मूल्य—एक रुपया पचास पैसे ।

(२२) इष्टोपदेश—मात्र अग्रजी टीका व पद्यानुवाद । मूल्य—पचहत्तर पैसे ।

(२३) परमात्मप्रकाश—मात्र अग्रजी प्रस्तावना व मूल गायत्री । मूल्य—दो रुपये ।

(२४) योगसार—मूल गायत्री और हिन्दीसार । मूल्य—पचहत्तर पैसे ।

(२५) कार्तिकेयानुप्रेक्षा—मात्रमूल पाठान्तर और अग्रजी प्रस्तावना ।
मूल्य—दो रुपये पचास पैसे ।

(२६) उपदेशछाया आत्मसिद्धि—श्रीमद् राजचन्द्रप्रणीत । अप्राप्य ।

(२७) श्रीमद्भारतचन्द्र—श्रीमद्भक्त पद्म व रत्नबाजोंका अपूर्व संग्रह । तत्त्वज्ञानपूण महान् ग्रन्थ
है । व श्रीश्रीजीकी महत्त्वपूर्ण प्रस्तावना । (श्रीमन्नेमिचन्द्रसिद्धान्तचक्रवर्तीकृत संस्कृत पुन छपेगा)

अधिक मूल्यके ग्रन्थ मगाने वालोंको कमीशन बिना जायगा । इसके क्रिये से हमसे अनुभवहार करें ।

श्रीमद् राजचन्द्र आधमकी ओरसे प्रकाशित गुजराती ग्रन्थ

(१) श्रीमद् राजचन्द्र (२) जग्यात्म राजचन्द्र (३) श्रीसमसहार (संक्षिप्त) (४) समाधि
सोपान (रत्नकरण्ड आचकाचारके विधिष्ट स्थलोंका अनुवाद) (५) भावनाशोध मौलमाला (६) पर
भारतप्रकाश (७) उत्तवज्ञान तरंगिणी (८) धर्माभूत (९) स्वाध्याय सुधा (१०) सहजसुखसाधन
(११) तत्त्वज्ञान (१२) श्रीसद्गुरुप्रसाद (१३) श्रीमद् राजचन्द्र जीवनकला (१४) सुबोध संग्रह
(१५) नित्यनियमाधि पाठ (१६) पञ्चा सचय (१७) आठवृष्टिनी सज्जाम (१८) आलोचनादिपद
संग्रह (१९) पत्रशालक (२) चैत्यवदन चौबीसी (२१) नित्यक्रम (२२) श्रीमद् राजचन्द्र-जन्म-
शताब्दीमहोत्सव-स्मरणोजलि (२३) श्रीमद् लवुराज स्वामी (प्रभुश्री) उपदेशाभूत (२४) आत्मसिद्धि
(२५) श्रीमद् राजचन्द्र वचनाभूत-सारसंग्रह आदि ।

आधमके गुजराती-प्रकाशनोंका पृथक सूचीपत्र भेगाइये । सभी ग्रन्थोंपर डाकसर्व अलग रहेगा ।

प्राप्तिस्थान

(१) श्रीमद् राजचन्द्र आधम स्टेशन-अगास

पो बोरिया बाया-आणद (गुजरात)

(२) परमभक्तप्रभावक-मण्डल (श्रीमद् राजचन्द्र जैन शास्त्रमाला)

चौकसी चेम्बर साराकुवा जोहरी बाजार बम्बई-२

